الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة-1-

كلية اللغة والأدب العربي والفنون

قسم اللغة والأدب العربي

ملامح التجربة الصوفية في شعر القرنين السادس والسابع الهجريين

-الششتري وابن عربي أنموذجا-

بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه العلوم في الآداب واللغة العربية

تخصص: الأدب القديم

إعداد الطالبة :

جميلة قرين

إشراف الأستاذ الدكتور:

أحمد جاب الله

أعضاء لجنة المناقشة

محمد فورار	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة -1-	رئيسا
أحمد جاب الله	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة -1-	مشرفا ومقررا
شراف شناف	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة -1-	عضوا مناقشا
حياة معاش	أستاذ محاضر أ	جامعة محمد خيضر – بسكرة -	عضوا مناقشا
العيد جلولي	أستاذ التعليم العالي	جامعة ورقلة	عضوا مناقشا
جمال مجناح	أستاذ التعليم العالي	جامعة مسيلة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية :1438/1437هـ-2017/2016م



﴿وَقُل رَّبِّ أَدۡخِلۡنِي مُدۡخَلَ صِدۡقٖ وَأَخۡرِجۡنِي مُخۡرَجَ صِدۡقٖ
وَٱجۡعَل لِّي مِن لَّدُنكَ سُلۡطَٰنٗا نَّصِيرٗا ٨٠﴾

الإسراء، الآية 80



شكـــر وعـــرفان

في البدء أجدني أحمد الله عزّ وجلّ وأشكر فضله على نعمة العلم، وعلى إعانتي على إتمام هذا البحث.

وأشكر أستاذي المشرف: **" الأستاذ الدكتور أحمد جاب الله"** ، الذي أتشرف به أستاذا ومشرفا، فقد كان خير معين لي لإتمام هذا العمل، من خلال ملاحظاته وتوجيهاته القيمة التي قومت البحث ليكون على هذا الشكل، فله مني أزكى عبارات الشكر والاحترام والتقدير، وجزاه الله عني خير الجزاء ووافر الثواب.

مقدمة

مقدمة:

التصوف شوق الروح إلى الله، وهو الحب الإلهي المجرد من المنافع والغايات المادية، وهو استبطان روحي، لتجربة روحية عاشها الإنسان، أو وقع تحت تأثيرها، واختمرت في عقله ووجدانه، وامتلأت بها مشاعره ، وفاحت بها أحاسيسه فلم يجد أمامه سوى التعبير عنها من أعماق قلبه، ومن فيض وجدانه، وهو من جهة أخرى تحليل وتفسير لأسرار الحياة الروحية والشاهد على صحتها. وقد رأى الصوفية أن التصوف اضطراب، فإذا وقع السكون فلا تصوف.

من هنا جاء الشعر ليكون معينا يرده الصوفية للارتواء من نبع التعبير الصادق، فهو أداة مناسبة لتصوير أدق حقائق الطريق ولقد اشتغل الصوفي بذلك على لغة مغايرة نسبيا ليخفي حقائق تلوح للأتقياء العارفين فقط في ارتحالهم الذوقي إلى منابع النور الإلهي سيرا بأقدام الصدق والتجرد عن الأكوان المادية، وطيرا بأجنحة المحبة لاختراق الحقيقة.

إن التعامل مع النص الصوفي ومحاولة مغازلته يعد مجازفة طوعية في فضاء فكر شديد الغموض والتستر .. إنه سير في أرض مجهولة التضاريس والامتدادات لأن النص الصوفي كيمياء أبعاد متعددة من الأفكار والفلسفات والمعتقدات، ومع ذلك ما فتئت تراودني فكرة هذه المجازفة، وباعتبار غنى القرنين السادس والسابع بالأدب الصوفي ارتأيت أن يكون موضوع هذه الدراسة حلقة أخرى تضاف إلى سلسلة الدراسات الأدبية التي أنجرت ومازالت في موضوع الأدب الصوفي في المغرب والأندلس، فيساهم في تنوير هذا التراث، ودراسة أعلامه. والحقيقة أن هذه الرغبة بدأت منذ سنوات عدة، حققت بعضها بإنجاز دراسة سابقة في موضوع التصرف، فلقد سنحت لي الفرصة في ملامسة بعض أطياف النص الصوفي القديم، وقد كانت لي حافزا على مغامرة ثانية للدخول إلى حمى تلك التخوم الغائمة، إذ إن النص الصوفي يومئ بإغراء فريد وغريب من شأنه أن يقرن آلام القراءة والدراسة والاستنطاق بلذة الكشف والتواصل.

من كل هذا خطر لي أن أقصد معلمي التصوف في الأدب العربي القديم، وبالضبط في القرنين السادس والسابع الهجريين، والذين بلغت فيهما القصيدة الصوفية نضجا في الأساليب، واتضاحا في المعالم، فضلا عما تمتعت به في هذين القرنين – بالضبط – من سمات فنية مفارقة لكل ما كانت عليه من قبل، وحسبنا في ذلك أن يكون ابن عربي أحد ممثلي هذه الحقبة الزمنية إلى جانب الششتري الذي كان له النشاط الكتابي الشعري البارز آنذاك . فكيف عبّر هؤلاء الصوفيون عن تجاربهم الصوفية ؟ وكيف تجسدت هذه التجارب في شعرهم؟ وما مدى امتزاج هذه الرؤى الفكرية الصوفية في هذا الشعر؟

ومن ذلك جاء موضوعي بعنوان :«ملامح التجربة الصوفية في شعر القرنين السادس والسابع الهجريين ابن عربي والششتري أنموذجا». محاولة بذلك الكشف عن امتداد التجربة الصوفية في الشعر وتجلياتها فيه، ذلك أن الشعر والتصوف يتداخلان في أمور عدة، واخترت لذلك قطبين بارزين في الشعر الصوفي في الفترة المذكورة.

وسعيا لتحقيق هذا الهدف والإجابة عن تلكم التساؤلات تتبعت الخطة الآتية:

يبدأ البحث بمقدمة، ونصلها بثلاثة فصول، مردفة بخاتمة لأهم النتائج المتوصل إليها. فأما الفصل الأول فيكون في متابعة تطور الشعر الصوفي من القرن الأول إلى القرن الخامس الهجري، إذ لا شك أن مفهومي الزمان والمكان يشكلان معا الإطار العام للتجربة في بعديها الوجودي والمعرفي، فيما يكون الفصل الثاني لملاحقة الشعر الصوفي في القرن السادس والسابع الهجريين، وأهم خصائصه وأعلامه، ليتبع هذا الفصل بثالث والذي يقوم بدراسة التجربة الشعرية عند ابن عربي والششتري تحديدا.

ولقد كان الاعتماد على المنهجين: التاريخي والوصفي ضرورة يستدعيها البحث للوصول إلى أهدافه وتحقيق غاياته

أما عن المصادر والمراجع المتبعة في البحث، فهي كثيرة، تنوعت بين القديم والحديث وبين الدواوين الشعرية والشروح الصوفية والكتب التاريخية، لعل أهمها:

– ديواني ابن عربي والششتري

–كتاب: " في التصوف الإسلامي " لقمر كيلاني.

– كتاب : " الحياة الروحية في الإسلام " لأحمد مصطفي حلمي.

– كتاب : " شعر التصوف في الأندلس" لسليمان العطار.

– كتاب: " الموسوعة الصوفية " لعبد المنعم الحفني.

وعلى الرغم من كثرة المادة العلمية المتخصصة في هذا العمل، فقد كان يعوقني في كل مرة – وطول مرحلة البحث والدراسة – مشكلة تأويل الشعر الصوفي، ومطاردة معانيه، ذلك أنه بطبيعته يبتعد عن الانكشاف والوضوح، وهو لا يعيش إلا في جو من التستر والتخفي، لأنه نشاط إنساني داخلي معقد ومدهش، ثم إن الصوفي يملك من الحقائق ما لا يملكه الآخرون فله فكر خاص في العمق، وقوة مفرطة في الإحساس، وبصيرة نافذة في الرؤيا، وخصوصية متميزة في اللغة.

مع ذلك فهذه محاولة في هذه المغامرة، نسترق السمع والنظر إلى ما تخفيه القصيدة الصوفية، بالخوض في غمار هذا البحث سائلين المولى عز وجل أن يوفقنا لما فيه خير العلم والعمل.

ولا أنسى أبدا في هذا المقام أن أتوجه بالشكر الخالص للأستاذ المشرف على هذا العمل، الأستاذ الدكتور "أحمد جاب الله" لتوليه الإشراف على البحث ومتابعته ليستقيم على هذا الوجه.

الفصل الأول:

تطور الشعر الصوفي من القرن الأول إلى القرن الخامس الهجري.

أولا: بدايات التصوف.

ثانيا: التطور التاريخي لحركة التصوف في القرنين الأول والثاني الهجريين.

1- الحسن البصري

2- رابعة العدوية

3- أبو العتاهية

أ- الشعر الروحي

ب- الشعر الوعظي

ج- الشعر الأخلاقي

ثالثا: القرنين الثالث والرابع الهجريين.

أ- خصائص التصوف في القرنين الثالث والرابع الهجريين

ب- صوفية القرنين الثالث والرابع

1-ذو النون المصري

2-أبو يزيد البسطامي

3- الشبلي

رابعا: القرن الخامس الهجري.

1-الغزالي بين علم الكلام والفلسفة والتصوف

2-الغزالي وتصنيف العلوم وأصناف الطالبين

3-المعرفة عند الغزالي

4-السعادة عند الغزالي

أولا: بدايات التصوف:

لم يكن عجبا أن يتقشف بعض المسلمين في صدر الإسلام، وأن يزهدوا في الدنيا، ولكن لما تفرق المسلمون بالفتوح في الأقطار واحتكوا بغيرهم من الأمم ودخل في الإسلام من دخل من الروم والفرس والهنود فنشأ الإقبال على الدنيا في القرن الثاني فأحدث ذلك رد فعل ظاهر، فانقبض بعضهم عن الدنيا مرّة واحدة فنشأ اسم زاهد وعابد، ثم نشأ أقوام تعلقوا بالزهد والتعبد فتخلوا عن الدنيا وانقطعوا إلى العبادة واتخذوا في ذلك طريقة تفردوا بها وأخلاقا تخلقوا بها [1].

لقد نشأ التصوف الإسلامي في بيئة إسلامية، فهو مبني في أساسه على الإسلام ولا نستطيع أن نفهمه حقا ما لم نفهم التطور الذي سلكه الدين الإسلامي في انتشاره، وفي تقلب الأحوال به. ولكن بما أن الحركات لا تكون أبدا خالصة من المؤشرات الأجنبية فإن التصوف في الإسلام لم يكن كذلك خالصا من عناصر غريبة عنه.

إن تلك العناصر لم تدع إليها حاجة العرب إلى ما عند غيرهم، بل اقتضى وجودها في التصوف الإسلامي أن كثيرا من المتصوفة كانوا غير عرب فحملوا معهم إلى الإسلام تخيلات غريبة ورياضات شاذة واعتقادات متفرقة دخل أكثرها فيما بعد في التصوف الإسلامي [2].

ويجدر بنا أن نعلم أن هذه العناصر المختلفة لم تكن الأساس الذي قام عليه التصوف الإسلامي، ولا أنها دخلت في التصوف مرة واحدة ولكنها تسربت إلى المتصوفين شيئا بعد شيء في أزمنة طويلة [3].

---

[1] ينظر عمر فروخ: التصوف في الإسلام. دار الكتاب العربي، بيروت. 1981. ص 81.

[2] المرجع نفسه. ص 29.

[3] المرجع نفسه. ص 30.

لقد كانت الكوفة أسبق من غيرها في ظهور حركة الزهد فيها، فهي التي أوجدت الأحاديث والسير في حب الله، وكانت موطن الصوفية والقراء الذين كان لهم في القرآن دوي كدوي النحل[1].

على أن نزعة الزهد هذه قد وجدت ما يقويها ويزيد من حدّتها في اضطراب الحياة السياسية في العراق عامة وفي الكوفة خاصة، وما رافق ذلك من حروب طاحنة استمرت بين المسلمين أنفسهم كالجمل وصفين والنهروان. وما نتج عن كل ذلك من إخفاق سياسي وديني واقتصادي انتهى بالخلاص إلى بني أمية وانتقال مركز الخلافة إلى الشام ولعل مقتل الحسين كان مما أثر كثيرا في نفسية أهل الكوفة إذ كان يمثّل تفريطا بالولاء السياسي والديني في آن واحد[2].

لقد تركت هذه الأحداث المتطرفة آثارا متطرفة أيضا في المجتمع الكوفي كان من أبرزها ظهور فريق من الناس اعتزل القتال والجهر بالعقيدة فانزوى في بيته وأظهر الزهد الذي اصطبغ برد فعل الأحداث الذي أدى بعد ذلك إلى التصوف.

ولعل بوادر الزهد الأولى بدأت أولا بالإكثار من الصلاة والدعاء وقراءة القرآن والتهجد في الليل وكثيرا ما تجد تبتل الزهاد ودعاءهم مصحوبا بالبكاء.

ومن مظاهر الزهد الأخرى: الإكثار من الصوم والميل إلى التقشف في المأكل والملبس والتجرد من ضرورات الحياة ونبذ طيباتها ومباهجها وعدم المبالاة بآلام الجوع والحرمان وبكل ما يضر الجسد وما ينتابه من أسقام وعلل. كل ذلك تعبير عن الرضا بمشيئة الله وقضائه.[3]

---

[1] عدنان حسين العوادي: الشعر الصوفي، دار الشؤون الثقافية العامة. د.ت. ص 54

[2] المرجع نفسه. ص 55.

[3] المرجع نفسه. ص 55.

ولم يكن الزهد الكوفي ساريا على الجوارح فقط، لكنه يرى أن هذه العبادات طريق إلى تصفية السرائر ودوام مراقبتها [1].

تتفق المصادر العربية على أن التصوف الإسلامي خلق في رحم الزهد الذي كان ردة فعل للاضطرابات السياسية والاجتماعية والخلافات الدينية والمذهبية التي اجتاحت الأمة الإسلامية منذ القرن الأول الهجري.

وقد بات متعذرا تحديد زمن انسلاخ التصوف عن الزهد إلى أن الزهد كان مظهرا اجتماعيا دينيا على حين كان التصوف حركة سلوكية دينية[2].

ولكن يمكن لنا أن نعد رابعة العدوية (ت 185) بداية مرحلة جديدة من مراحل التصوف، وطورا جديدا من أطواره، إذ يمكن أن تكون هي نقطة الاتصال والانفصال بين الزهد والتصوف، فقد دخل التصوف مع رابعة العدوية في تأصيل مفهوم الحب الإلهي وعلاقة الصوفي بالحق وسعيه إلى الاتصال بالحقيقة، بعد أن كان التصوف في القرن الثاني للهجرة منحصرا في اقتفاء أثر الرسول في زهده وإعراضه عن الدنيا ومباهجها والإقبال على الله ومجاهدة النفس وشهواتها وأهوائها.[3]

إذا فرضنا أنّ التراث الشعري الصوفي قد ظهر في أوائل القرن الثاني الهجري على أيدي الحسن البصري وتلامذته من بعد فإننا نستطيع أن نقسمه إلى مراحل زمنية متعاقبة:

---

[1] عدنان حسين العوادي: الشعر الصوفي. ص 56.

[2] عباس يوسف الحداد: العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط$_2$، سوريا، 2009. ص 273.

[3] المرجع نفسه. ص 273.

1- المرحلة الأولى: من المئة 100 إلى المئتين 200هـ:

وتشمل القرن الثاني الهجري بأكمله والخلافة العباسية ببغداد وفيها كان الشعر الصوفي يكون نفسه بنفسه، وينهض بتقاليده الفنية والفكرية ليؤصلها في أذهان الناس وكان هذا الشعر الصوفي لمحات دالة أو قليلا من الأبيات الموجزة. ومن شعراء هذه المرحلة رابعة العدوية (ت185هـ) [1].

لقد ورد عند ابن عجيبة أن واضع هذا العلم (التصوف) هو النبي صلّى الله عليه وسلم، علمه الله له بالوحي والإلهام فنزل جبريل عليه السلام أولا بالشريعة فلما تقررت نزل ثانيا بالحقيقة فخص بها بعضا دون بعض، وأول من تكلم فيه وأظهره سيدنا علي كرم الله وجهه وأخذ عنه الحسن البصري (ت110هـ).

مما لا شك فيه أن تاريخ التصوف الإسلامي تاريخ حافل واكب الدين الإسلامي وانتشاره عبر القارات. فقد بدأت بوادره الأولى منذ القرن الأول الهجري، حيث إن الإمام عبد الرحمن محمد بن حسين السلمي (ت 412هـ) خصص كتابا للصوفية مؤرخا لحياتهم، متدرجا من البدايات الأولى لظهور الصوفية، افتتحهم بالصوفي: الفضيل بن عياض[2] بن مسعود بن بشير التميمي (ت 187 هـ) واختتمهم بأبي عبد الله الدينوري (محمد بن الخالق) الذي لم يذكر تاريخ وفاته ولكن تاريخ حياة السابق عليه في الترتيب مباشرة وهو أبو محمد الراسي (عبد الله بن محمد) توفي سنة 367 هـ مما يدل على أن الدينوري توفي إبان القرن الرابع هـ وينتقل بعد ذلك إلى النساء الصوفيات فيثبت تاريخ

---

[1] محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي: مكتبة غريب، مصر، (د، ت). ص 167.

[2] أبو علي الفضيل ابن عياض بن مسعود التميمي، خرساني، قيل ولد بسمرقند، وقيل ببخارى، أصله من الكوفة، توفي بمكة، وهو رمز من رموز الإسلام السنّي، ومفكر إسلامي من كبار المفكرين، توفي عام 187هـ، الموسوعة الصوفية، ص320.

مجموعة من أسمائهن في طليعتهن رابعة العدوية (96 –186هـ) وفي آخر القائمة عائشة بنت الطويل المروزية التي نجهل تاريخ وفاتها.(1)

أما شعر الزهد فقد ظهر في القرن الثاني للهجرة كفن واسع متجدد عرف به شعراء عديدون من أبرزهم الشاعر أبو العتاهية الذي ترك لنا شعرا غزيرا في الزهد، وفيما عدا ذلك فقد ذكرت لنا مصادر هذه الحقبة قائمة بأسماء الشعراء الذين لا تكاد تجلو لنا شيئا من فنونهم أو مذاهبهم وربما كانت المقطوعات المنسوبة إلى رابعة العدوية أول ما وصلنا من هذا الشعر الذي يعبر عن اتجاه الزهد في القرن الثاني.(2)

وعلى الرغم من أن المصادر الصوفية والأدبية التي وصلتنا فقيرة بالمعلومات المفصلة عن الشعر الصوفي في هذه الحقبة، وعن تراجم شعرائه، إلا أن المختارات التي وردت من هذا الشعر في اللمع والرسالة القشيرية وطبقات الصوفية وغيرها من أولى المصنفات الصوفية لتدل على أن هذا النوع من الشعر كان كثيرا في القرنين الثالث و الرابع هجري.(3)

ولعل من المناسب أن نقرر أن الشعر الذي يمثل الاتجاه الصوفي في هذا العصر لم يستقل بعد كتيار أدبي متميز بل هو ما يزال ساريا ضمن الحركة العامة للشعر الديني، "على أن هذا لا يعني انعدام الأسس المبدئية والأخلاقية لهذا الاتجاه. وصدور نفحات شعرية يسيرة. أما التيار الأدبي السائد فقد كان دون ريب شعر الاتجاه الزهدي الذي يعتبر أبو العتاهية خير ممثل له".(4) ثم إن الأدب الصوفي في هذه الحقبة عبارة عن أقوال جامعة في الأغلب تروى عن الصّوفيين الأولين وتتناول الحث على الزهد في الدنيا والخوف من الآخرة والشوق إلى لقاء الله.

---

(1) السلمي: طبقات الصوفية، منشورات دار الكتب العلمية، لبنان، 1988، ص57 .

(2) العوادي: الشعر الصوفي. ص 114.

(3) المرجع نفسه. ص 131.

(4) عمر فروخ: التصوف في الإسلام. ص 102–103.

بدأ الشعر الديني الإسلامي بفعل الحس الروحي الذي بلوره الإسلام، ممثلا بالقرآن الكريم وسيرة الرسول الكريم ونخبة الصحابة البررة، وبفعل العوامل السياسية والاقتصادية التي برزت في خلافة عثمان وحكم بني أمية فضلا عن الإحساس الأزلي للإنسان بالفناء المروع الذي يسببه الموت والحساب والقيامة وأهوالها المفجعة حتى بلغ الذروة فقد امتزج كل هذا بالصراع الدائر بين المثل الإسلامية العليا التي رسمها القرآن وجسدها الرسول وصحابته، وبين مظاهر التفريط بهذه المثل التي اتضحت في الحيد عن المنهج الإسلامي وإيثار المصالح الدنيوية على الحياة الأخرى، ثم ما جرّه ذلك من استئثار بالسلطة السياسية ونمو روح الجشع لدي الحكام وإتباعهم حتى لو أدى الأمر إلى إراقة دماء المسلمين أنفسهم وهو ما كان يحدث فعلا، كل هذا بالطبع على حساب المصالح العامة لجماهير المسلمين.[1]

لقد عبر الشعراء عن هذا الواقع بصور شتى، ففي الناحية السياسية عبر شعراء الأحزاب عن آرائهم ووجهات نظرهم مما يدخل في ديوان الشعر السياسي وفي الجانب الاجتماعي كانت تظهر في تضاعيف القصائد دعوات إلى التحلي بمكارم الأخلاق والتمسك بالفضائل والحث على التواضع واحترام الناس والإحسان إلى الفقراء ...وما إلى ذلك مما ينبغي على المسلم التحلي به. ويمكن أن نضع هذا الضرب من الشعر في ديوان الشعر الأخلاقي الذي كثر فيما بعد بين تضاعيف شعر الزهد حتى ليعد غرضا من أغراضه.[2]

أما في الجانب الروحي فقد أوجد الإسلام ظلالا نفسية جديدة داخلت أرواح الشعراء وعواطفهم بقدر أو بآخر فكانوا يستشعرون بين حين وحين نفحات إسلامية لا تنفصل عن حياتهم الفنية العامة الأمر الذي نلمحه في سائر أغراض الشعر الأموي تقريبا.

---

(1) عمر فروخ: التصوف في الإسلام. ص 102-103

(2) العوادي: الشعر الصوفي. ص 119.

ومع نشاط حركات الفتوحات وذيوع الثقافات الأخرى في المجتمع الإسلامي كانت التأثيرات الأجنبية تقوى وتشتد هي الأخرى " فلم نلبث أن وحدنا طائفة كبيرة من الوعاظ والقصاص والمحدثين يقف في طليعتهم الحسن البصري الذي كان يكثر من ذكر الموت والحساب وعذاب الآخرة ويحض على الزهد في الدنيا الزائلة، وقد كان لذلك كله أثر بالغ في تنمية النزعات الدينية وتنشيطها، حتى صرنا نجد المواعظ والأدعية والابتهالات تتخلل قصائد الشعراء وأراجيزهم" [1].

ولعل في أبيات "الطرماح بن حكيم" التالية أثرا واضحا من آثار القرآن وما كان الوعاظ يرددونه دائما في أقوالهم، حتى لنراها «أشبه بموعظة من مواعظ الحسن فهي تستمد من القرآن الكريم وما يتردد فيه من أن الناس لهم أجل محتوم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وأنهم مجموعون إلى ميقات يوم معلوم، يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون هذا الذي كان الوعّاظ يرددونه في أشعارهم» [2] يقول الطرماح[3]:

كُلُّ حَيٍّ مُسْتَكْمِلٍ عِدَّةَ العُمْـــ ... رِ ومُـــودٍ إذَا بِـــهِ عَـــدَدُهْ

عَجَبًا مَا عَجِبْتُ لِجَامِعِ المَا ... لِ يُبَـــاهِي بِـــهِ ويَـــرْتَقِدُهْ

ويَضِيعُ الـــذِّي يُصَيِّرْهُ اللّـَــــ ... ـــهُ إِلَيْـــهِ يُمْكِـــنْ يَعْـتَقِدُهْ

يـَوْمَ لاَ يَنْفَـعُ المُـخَوَّلُ ذَا الثَّـرْ ... وةِ خِـــــــلَّانِــــهِ ولاَ ولَـــدَهْ

يَوْمَ يُؤْتَى بِهِ وخَصْمَاهُ لَيْسَ يَنْفَعُـ ... ـــهُ ثُمَّ أَمَـانِيـــــه ولاَ لَـــــدُدَهْ

قُلْ لِبَاكِي الأَمْـوَاتِ لاَ يَبْـكِ النَّـا ... سَ ولاَ يَسْـــــتَنِعْ بِـــــهِ فَنَـــدَهْ [4]

---

(1) العوادي: الشعر الصوفي. ص 120.

(2) المرجع نفسه : ص 121.

(3) الطرماح: الديوان: تحقيق: عزة حسين، دمشق ،1986.ص ص 197.198.

(4) فنّدهُ: الفند: الخرف وإنكار العقل من الهرم، أو المرض، ابن منظور، لسان العرب، 16/5، مادة (فند).

إِنَّمَا النَّاسُ مِثْلَ ثَـــابِتَـــةِ الـزَّرْ عِ مَتَـى يَـــأَنْ يَأْتِ مُحْتَصِدَهْ

وهكذا نستطيع أن نخلص إلى القول بأن الزهد في العصر الأموي كان صادرا في جملته في روح الإسلام وعما رافق الحياة العامة من اضطرابات ومفارقات في السياسة والاقتصاد والعقائد والأخلاق تضافرت جميعا فوسعت من مساحة حركة الزهد ونشطتها، وأن أثر المعتقدات الأجنبية لم تتبلور بعد بشكل ظاهر.

على أن التيار الزهد ظل يقوى ويشتد مع اشتداد الفوارق بين الطبقات وبنفس الدرجة التي كانت الطبقات الموسرة يحرص فيها على مصالحها الدنيوية وتتهالك على المتع واللذائذ والمجون، وتبعا لما رافق ذلك من انتشار تيارات الإلحاد والزندقة والتشكيك بالمثل الدينية العليا، ثم ما نجم عن كل هذا من رد فعل تمثل في اتساع حركة الوعاظ والقصاصيين والمحدثين ونشاطهم وانتشارهم، وتبعا لهذا التطور المتداخل تطور شعر الزهد أيضا، " حتى ليرى بعض النقاد أن الإشعار التي ظهرت في القرن الأول ليست هي الشعر الزهدي الذي ظهر في القرن الثاني وأنها تختلف عنها اختلافا جوهريا لا يمكن التغاضي عنه؛ بحيث يمكننا أن نعتبر هذا الشعر الذي توجد فيه عناصر من الزهد والتقوى والإيمان والذي ظهر في القرن الأول إرهاصا للشعر الزهدي الذي برز في القرن الثاني". [(1)]

إن أبرز ميزة يمكن أن يمتاز بها القرن الثاني هي أن الزهد فيه لم يعد مجرد ميل نظري إلى الزهادة وتقوى الله أو حالة من حالات الإيمان العارضة التي يصورها الشاعر كما يصور أي شعور آخر ينتابه بل غدا مذهبا له خصائصه وأصوله وشعراؤه، وفكرة عميقة يعتنقها الشاعر ويتلبس بها ويقصر عليها أغلب شعره حتى لا يكاد يصور سواها من أحاسيس للنفس، ولا يكاد يميل عنها إلى غرض آخر.

---

(1) العوادي، الشعر الصوفي، ص122.

وليس الشعراء وحدهم هم الذين قصروا فنهم على الزهد، بل هناك طائفة من الزهاد مارست الزهد بطريقة نظرية "حتى جعلته علما تؤلف فيه الكتب كما نرى في مثل كتاب (المريدين) ليحي بن معاذ الرازي (206 هـ) وكتاب (الزهد) الذي ألفه بشير بن الحارث الحافي (ت 227هـ)". [1]

ثانيا:التطور التاريخي لحركة التصوف: في القرن الأول والثاني للهجرة:

الصوفية ظاهرة قديمة حديثة يعود تاريخها إلى الرواقيين الذين عاشوا في القرون الأولى للميلاد، الذين جعلوا شعارهم: (احتمل الحياة واعزف عن الملذات، وكان القدامى من الإغريق يرون السمو والفضيلة في الزهد والتقشف، لذلك أعرضوا عن مباهج الدنيا ونعيمها، وقد ذهبت بعض الروايات إلى أن اسم التصوف لفظ جاهلي عرفه العرب قبل ظهور الإسلام فقد ذكر عن محمد بن إسحاق ابن يسار[2] (ت 150هـ) في الكتاب الذي جمع فيه أخبار مكة أن مكة قبل الإسلام قد خلت في وقت من الأوقات من الناس، حيث كان لا يطوف بالكعبة أحد، وكان يجيء من بيت بعيد رجل (صوفي) فيطوف بالكعبة وينصرف، كما عرف العرب الزهد في العصر الجاهلي بصور مختلفة كالرهبنة وحياة الأديرة وغيرها فلما جاء الإسلام رأى المسلمون الأولون في القرآن آيات تدعو إلى الإعراض عن الدنيا والتأمل في الله ومخلوقاته ورأوا أيضا حياة البساطة والتقشف التي كان عليها رسول الله وأصحابه استدلالا بقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۖ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ۗ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَـٰعُ ٱلْغُرُورِ ﴿١٨٥﴾﴾ [3] ، واستدلالا من حياة الرسول

---

[1] العوادي، الشعر الصوفي، ص122.

[2] هو أبو عبد الله بن يسار البصري الأموي، اشتهر بمدرسة الحبّ في الله، كانت وفاته عام 108هـ، الموسوعة الصوفية، ص615هـ.

[3] آل عمران ، 3/ 185.

عليه الصلاة والسلام والصحابة والخلفاء الراشدين في الزهد والتقشف بعيدا عن شهوات الجسد أو البعد عن الترف والغنى وتمثل ذلك في دعوة الصحابي (أبي ذر الغفاري[1]) كما جاهر بها حذيفة بن اليمان (فاتح الري وهمدان) بمقاومته لظاهرة الإثراء.[2]

وبعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان بدأت الحروب الأهلية بين المسلمين وأعقبها انقسام الأمة، وظهور فرق دينية مختلفة من أبرزها فرقة الخوارج الذين عاشوا زاهدين مضطهدين، وكان يقيمون حياتهم على التهجد والتعبد، وعلى الفناء والاستشهاد والفداء، ولما قامت الدولة الأموية في بلاد الشام، ظهرت فيها صفة دنيوية واكتتب سيرة بعض الخلفاء بني أمية، دفعت أهل العلم والتقوى إلى تخويف الناس من غضب الله، ولما لم يكن في وسعهم غير الاحتجاج، انصرفوا عن مجرى الحياة العامة في زمانهم ومالوا إلى الاعتكاف والعبادة والتأمل فعرفوا بأهل الزهد. [3]

كان التصوف نظاما عاما والمتصوفة متشردين هنا وهناك، لا تجمعهم رابطة ولا منظمة وليس لهم مكان يزاولوا فيه طقوسهم، وإنما ينتقلون من مكان إلى آخر، يرتلون القرآن ويعظون الناس أو يعتكفون في الجبال كما أن همهم الأوحد الانصراف عن الدنيا وليس لهم نظريات كالفناء والحلول وإنما كانت فكرتهم مبنية على أسس الدين وغايتهم، وإن اختلفت طرائقهم واحدة، وهي الوصول إلى الحق ... "وهذه الفترة تعد بحق الحد الفاصل بين مرحلة الزهد ومرحلة التصوف، وفي هذه الفترة نشأت المدرستان الشهيرتان الكوفة والبصرة، فمدرسة الكوفة أصلها عيني وهي مثالية جدا، تعنى بالحب الأفلاطوني

---

(1) أبو ذر الغفاري: اسمه جندب بن جنادة من غفّار، يقال أنّه عرف الله قبل الإسلام، ثمّ أسلم بعد مجيئه، وقيل أنّه أوّل من تكلّم في علم الفناء والبقاء، الموسوعة الصوفية، ص222.

(2) ينظر: إسحاق محمد رباح: دراسات في تاريخ الفكر العربي. دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع. ط1، عمان، الأردن. 2009. ص 155.

(3) إسحاق محمد رباح: دراسات في تاريخ الفكر العربي. ص 156.

في الشعر وتأخذ بظاهر الحديث وبمذهب الشيعة مع نزعة مرجئة في العقائد شيوخها في الزهد: الربيع بن خيثم وجابر بن حيان ومنصور بن عمار وأبو العتاهية".[1]

ومدرسة البصيرة: أصلها عيني طبعت بطابع الحقيقة والنقد وأولعت بالمنطق وأخذت بمذهب أهل السنة مع نزعة معتزلية وقدرية في العقائد وشيوخها: الحسن البصري، مالك بن دينار[2]، وغيرهم ...[3]

وكان هؤلاء النواة الأولى للصوفية فيما بعد ورائدهم الأوحد إلى طريق الحق، فالزهد والحزن والبكاء والخوف من الحقيقة " كلها في شخص الحسن البصري (ت 110هـ) المتعبد الزاهد، وقد قال فيه يونس بن عبد الحسن البصري: "كان إذا أقبل كأنما أقبل من ذمن حميمة، وإذا جلس فكأنه أسير بضرب عنقه، وكان إذا ذكرت النار عنده فكأنما لم يخلق إلا له" [4].

ويقوم مذهبه في التصوف والزهد على الشعور باحتقار الدنيا وتصور نفسه تحت نظر الله، فقد كان يحث إلى جانب الورع على الخوف من الله وعلى الامتثال لأوامره ونواهيه.[5]

هؤلاء الزهاد والعباد الذين ظهروا إبان القرنين الأول والثاني للهجرة واستمر ظهورهم بعد ذلك تحت اسم الصوفية كانوا بمثابة الفروع المتعددة لهذه الشجرة المباركة التي نجد أصلها الثابت في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وجذعها المستقيم في حياة الصحابة

---

[1] قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي. المكتبة العصرية للطباعة والنشر. بيروت. 1962. ص 40.

[2] مالك بن دينار: كنيته أبو يحي فقد كان في زهده ونسكه متشبّها بالنبي يحي، كان بكاءً كثير القرآن للتوراة والزابور والإنجيل، كان مولى لامرأة من بني ساقة بن لؤي، صحب الحسن البصري، مات نحو 131هـ، الموسوعة الصوفية ، ص 214.

[3] قمر كيلاني: في التصوف، ص 41.

[4] المرجع نفسه، ص 41.

[5] إسحاق محمد رباح: دراسات في تاريخ الفكر العربي. ص 156.

التي تعمد لها النفوس الزكية وجاء قوم بعد ذلك عرفوا بالزهاد والعباد والنساك والفقراء وتسموا بالصوفية بعد ذلك.

وحسبنا أن ننظر في حياة الحسن البصري وحياة رابعة العدوية خاصة وما ينسب إليهما من أقوال وأشعار لنقف على ما كان عليه التصوف والزهد آنذاك.[1]

1- الحسن البصري: (ت 110هـ)

يعد بحق مثلا صادقا للحياة الروحية التي كان يحياها الزاهد المسلم في القرن الأول للهجرة في الزهد في الدنيا والإعراض عن زخرفها والإقبال على الله والتوكل عليه والخوف منه فالحسن البصري لم يحاول قتل النفس أو كبح جماحها فحسب بل هو التمس أيضا تصفية القلب وتنقيته عن طريق التأمل والتفكر، فكان تأمله وتفكره مضافا إليهما زهده وتقشفه أساسا أقيمت عليه حياته الروحية،[2] قال عنه الشعراني: (كان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له)[3] ومن أنه عوقب على تخويفه الناس بمواعظه، فقال: (إن من خوفك حتى تلقى الأمن خير ممن آمنك حتى تلقى الخوف).[4]

وقد حفلت كتب التراجم بكثير من أقوال الحسن التي صبغ فيها الحياة الروحية بصيغة الزهد والتفكر والحزن. فمن ذلك قوله في الزهد: (الدنيا دار عمل، من صحبها برغبة ومحبة شقى بها وأسلمته إلى ما لا صبر له عليه)[5].

---

(1) محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة العصرية العامة للتأليف والنشر . 1970. ص 70.

(2) المرجع نفسه . ص 73.

(3) الشعراني: الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، ضبط وتصحيح: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 1997، 1/ 31-32.

(4) المناوي: الكواكب الدرية من تراجم السادة الصوفيّة. تح: عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، 2004، ج1/ 98.

(5) محمد مصطفى حلمي ، الحياة الروحية، ص 74.

والمتأمل في الحياة الروحية التي كان يحياها الحسن البصري وفي أقواله في الزهد وفي الخوف والحزن والتفكير _ وهي عنده دعائم هذه الحياة الروحية_ يلاحظ أن زاهد البصرة الأكبر لم يزهد لأن الزهد عنده هو المثل الأعلى الذي كان يطمح إلى تحقيقه لذاته، وإنما هو قد اتخذ من الزهد وسيلة تعينه على الخلاص من شر والحصول على خير، ولم يكن هذا الخير شيئا آخر غير عذاب النار. فهو قد زهد إذن لأنه كان يرى أن كل نعيم دون الجنة حقير وهو قد خاف وحزن لأنه كان يعتقد أن كل بلاء دون النار يسير، وليس أدل على هذا من قوله الذي يخاطب فيه الإنسان: "ابن آدم ! نفسك. نفسك إنما هي نفس واحدة إن نجت نجوت، وإن هلكت هلكت، ولم ينفعك من نجا، وكل نعيم دون الجنة حقير، وكل بلاء دون النار يسر".[1]

وهنا يلاحظ وجه شبه قوي بين مذهب زهاد الخوارج وبين مذهب الحسن البصري في الزهد والخوف، " وإن كان الحسن يخالف الخوارج فيما عدا ذلك من معتقداتهم، ومهما يكن من أمر فقد كان الحسن البصري مؤسسا للمذهب البصري في الزهد القائم على الخوف والتفكر الموصل إلى الإيمان والحزن والبكاء اللذين يصفيان النفس، ويؤديان بالنفس إلى الظفر برضوان الله ونعيم جنته".[2]

2- رابعة العدوية: (ت 185 هـ)

نشأت رابعة العدوية بالبصرة مولاة لآل عتيك، وقد عاشت ولا شك الصراعات المتضاربة والحادة في البصرة، تلك التي أذاقتها مرارة الفقر والحرمان أولا ثم جرفتها بعد ذلك إلى هاوية المجون واللهو ثم أفاقت أخيرا لتجلو عن روحها ما غشيها من إسراف

[1]محمد مصطفى حلمي ، الحياة الروحية، ص 75.

[2] المرجع نفسه، ص 76.

وتأثيم فاعتزلت الناس وشؤونهم والحياة ومتاعها وعكفت على نفسها تطهرها بالعبادة المتصلة من أدران الفجور والضلال وتنشد الاتصال الروحي بالله.(1)

وكما طبع الحسن البصري الحياة الروحية الإسلامية في القرن الأول للهجرة بطابع الزهد مع الخوف والحزن، فقد طبعتها كذلك رابعة العدوية بهذا الطابع، إذ كانت في حياتها زاهدة عابدة خائفة حزينة باكية، غير أنها زادت على هذا كله عاملا جديدا، كان له آثار خصبة قوية في توجيه الحياة الروحية وجهة جديدة، " وذلك أن رابعة لم تصدر في زهدها وعبادتها عن الخوف والحزن فحسب كما كان يصدر عن الحسن البصري وغيره من زهاد عصره، بل هي صدرت عن ذلك الحزن والخوف من النار مما يحتاج إلى الاستغفار، وعن الحب، حب الله لما يخصصها به من نعمه وآلائه وحبه لذاته، وهذا هو الحب الذي تتخذ فيه من الله موضوعا يشتاق إليه الإنسان، ويقبل عليه لا خوفا من ناره ولا طمعا في جنته بل ابتغاء لوجهه واجتلاء لطلعته".(2)

فأما دوام حزنها وبكائها وشدة خوفها فذلك ما يدل عليه قول الشعراني عنها: وهو أنها (كانت رضي الله عنها كثيرة البكاء والحزن، وكانت كلما سمعت ذكر النار غشي عليها زمانا، وكانت تقول: (استغفار يحتاج إلى الاستغفار..)(3) وكان موضع سجودها كهيئة الماء المستنقع من دموعها)(4) ويدل عليه أيضا ما يروى أنها سمعت ذات مرة سفيان النوري يقول: (وأحزناه) فقالت له: (واقلة حزناه ! ولو كنت حزينا ما هناك العيش).(5)

---

(1) العوادي: الشعر الصوفي. ص 123.

(2) الحياة الروحية. ص 76.

(3) الشعراني: الطبقات الكبرى ، 1/ 72.

(4) المصدر نفسه. 72/1.

(5) المصدر نفسه. 73/1.

وأما حبها لله فقد كانت رابعة أول من هتف في رياض الصوفية بنفحاته شعرا ونثرا في الوقت الذي لم تكن فيه طريق المحبة الصوفية معبدا بعد. ولعل ذلك الحزن العميق في نفس رابعة ما هو إلا مظهر ما كانت تفيض به نفسها الشاعرة من الحب العميق فهي السابقة إلى وضع قواعد الحب والحزن في هيكل التصوف الإسلامي، وما الأبيات المشهورة في الحب الإلهي إلا النفحة الأولى التي نهل منها الصوفية المحبون بعد ذلك. تقول:[1]

أُحِبُّكَ حُبَّيْنِ حُبَّ الهَوَى وحُبٌّ لأَنَّكَ أَهْلٌ لِذَاكْ
فَأَمَّا الذَّيِ هُوَّ حُبُّ الهَوَى فُشُغْلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكْ
وأَمَّا الذِّي أنْتَ أَهْلٌ لَهُ فَكَشْفُكَ لِي الحُجْبَ حَتَّى أَرَاكْ
فَلاَ الْحَمْدُ فِي ذَا وَلاَ ذَاكْ لِي ولَكِنْ لَكَ الحَمْدُ فِي ذَا وَذَاكْ

وقد عقب الغزالي على هذه الأبيات بقوله: (لعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه إليها ولإنعامه عليها بحظوظ العاجلة وبحبه لما هو أهل له الحب لجماله ولجلاله الذي انكشف لها. وهو أعلى الحبين وأقواهما، ولذة جمال الربوبية".[2]

فرابعة تحب ربها حبين: حب الهوى الذي مبعثه منح الله وهباته وما تحمله من معان كامنة تقتضي الشكران والإحساس بالرضا، والرضا الذي هو أهل له، يبعثه المحبوب لذاته وبذاته تعظيما وإجلالا لوجهه.

وقد ربط بروي بين هذا اللون من الحب وبين الواجبات التي يصنعها المحب، إذ لما كان وجود هذا المحبوب غير متناه فإن حبه لا متناه هو الآخر. وأن الواجبات التي يلقيها على المحب هي بالتالي غير متناهية، ومن هنا مازجه الخوف الذي يثير القلق الذي

(1) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف. مصر، 1960، ص 110.

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين. 366/4.

يهب الحب طاقة حركية دائمة، وهو حال لا ينتهي إلا في مقام الوصول الكامل، وأنى للصوفي الحقيقي أن يبلغه [1].

على أن الرغبة في رؤية الحبيب ظلت تلح على رابعة، فقد غدا الحب من القوة والنفاذ بحيث أوغل في أعماق الروح، وشيئا فشيئا أصبح هذا الحب يبتعد عن أي أمل دنيوي أو رجاء أخروي.

ويبدو أن رابعة ظلت تتقدم في هذا العروج الروحي محلقة من عالم الحواس والمادة إلى عالم الروح السماوي، حتى ليسألها سفيان الثوري عن حقيقة إيمانها. فتقول: (ما عبدته خوفا ...) وفوق ذلك فإن ما يروي عنها من أقوال تدل على أن علاقتها بربها قد بلغت من الوثاقة ما يمكنها من أن تخاطبه بمثل هذه اللهجة[2]:

ويروى أنها سمعت قارئا يقرأ: ﴿إِنَّ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ ٱلۡيَوۡمَ فِي شُغُلٖ فَٰكِهُونَ ٥٥﴾ [3] فقالت:(مساكين أهل الجنة في شغل هم وأزواجهم) [4].

ولا شك أن الاجتراء والتطاول على الحضرة الربانية واضح في هذا القول. مما يعد سابقة في التطور المذهبي للإسلام، وهو من الناحية الأخرى ليدل على مدى ما بلغته رابعة من السمو والتجريد والاستغراق الكلي في ذات الله، وإغلاق باب الحواس نهائيا. فقد يروى: إن رابعة العدوية كانت تصلى فسجدت فدخلت قطعة من القصب في عينها فلم تشعر بها حتى انتهت من صلاتها)[5] ومثل هذه الحال هي التي عرفت فيما بعد من المناقب الرئيسية للصوفي الحق، ومن هنا يمكن أن نلتمس الدور البارز لرابعة العدوية

---

[1] ينظر: عبد الرحمان بدوي، شهيد العشق الإلهي رابعة العدوية، مصر، 1962، ص 67.

[2] المرجع نفسه. ص 79.

[3] يس ،36/ 55.

[4] ينظر: عبد الرحمن بدوي: المرجع السابق، ص 84.

[5] العوادي: الشعر الصوفي. ص 130.

في الحياة الروحية في الإسلام، ذلك أنها لم تكن مجرد زاهدة ناسكة شأن أضرابها من الزهاد، بل تعتبر من أوائل الصوفية الذين اختاروا حياة الشظف والحرمان لتطهير نفوسهم من شوائب حياة المادة فتصفو وتستجيب للاتصال الروحي بالله.

وفي قولها: [1]

تَعْصِي الإِلَهَ وأَنْتَ تُظْهِرُ حُبَّهُ   هَذَا لَعَمْرِي فِي الفِعَالِ بَدِيعْ

لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لأَطَعْتُهُ   إِنَّ المُحِبَّ لِمَنْ يُحِبُّ يُطِيعُ

ما يلاحظ على هذه الأبيات أن رابعة قد أخرجت فيها الحياة الروحية الإسلامية عن هذا الزهد الذي كان قوامه عند الحسن البصري وعند غيره من زهاد عصره– الخوف من عذاب النار والشوق إلى ثواب الجنة– وأخضعتها لنوع آخر من الزهد دعامته حب الله وطاعته والأنس به والإقبال عليه والشوق إليه.

ومن هنا نرى أنه وإن كان غير رابعة من زهاد عصرها وعبادة قد انطوت حياتهم الروحية على معنى حب الله والشوق إليه، إلا أن رابعة كان بدعا بين هؤلاء الزهاد والعباد، ذلك أنها كانت أسبقهم إلى استعمال لفظة (الحب) استعمالا صريحا وتوجيهه إلى الله هذا التوجيه الرائع القوي الذي تعبر عنه آثارها وتأثرها فيها بما ورد في القرآن الكريم: وهو قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٖۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ٥٤﴾ [2].

[1] الحياة الروحية. ص 79.

[2] المائدة، 5/ 54.

ومعنى هذا أن لفظة (الحب) ظلت مختفية من معجم المصطلحات الصوفية حتى كانت رابعة، فإذا هي تفتح فتحا جديدا في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ومن ثم أخذت لفظة (الحب) تشيع بين الزهاد والعباد المعاصرين لرابعة وتظهر ظهورا واضحا قويا عند الصوفية الذين تعاقبوا بعد ذلك.[1]

إن معرفة الله التي كانت عليها رابعة (...) تجعل الروح سفيرا إلى السماء يذهب إلى الحضرة القدسية في أدب العبودية ليملي أنوار الربوبية ثم يعود إلى الجسد برسالة التهذيب الإلهية ليعلم الجوارح كيف تتعامل مع الله ويعلم الحواس كيف لا تتحرك إلا بالله ولله، "ولو نظرنا إلى ما كانت عليه رابعة من أحوال لوجدناها غارقة في المشاهدات، كأنما تطالع فيلما عن أسرار الملكوت تتوالى فيه الصور الغيبية، إلا أنها مأخوذة برب الملكوت دون الملكوت، كما يهتم الإنسان– ولله المثل الأعلى باللؤلؤة وليس بالصدفة" [2] وقد كان خط رابعة من المعرفة حظا عظيما، لأنها عرفت الله وهي في ربيع العمر وكانت وهي تتحدث عنه تصدر في كلامها عن إلهامات وإشراقات، أما غيرها من العارفين فقد وصل إلى مقام المعرفة بعد مجاهدات كثيرة على مدى سنوات طوال ومكابدات شاقة.

إن الخصائص البارزة التي يمكن استخلاصها من مذهب رابعة العدوية من أخبارها التي بين أيدينا لتعد بحق بداية ناضجة لأسس التصوف الإسلامي اللاحق التي يفترض إنها تستند على تمهيدات سابقة لها، وهي فضلا عن ذلك تظهر أن هناك اتجاهين متميزين لمسيرة الحركة الروحية في الإسلام يجري كل منهما بنسق، هما: الاتجاه الصوفي الذي بدأته رابعة، والاتجاه الزهدي الذي مثله فنيا الشاعر أبو العتاهية والذي سنلم به إلماما موجزا بعد قليل " وربما استطعنا بناء على ذلك أن نقول: إن نزعة

---

[1] الحياة الروحية. 80/79.

[2] عبد المنعم قنديل: رابعة العدوية: عذراء البصرة البتول، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، 1987. ص 109.

الاستيطان الصوفي قد نضجت في البصرة على حين ظلت الكوفة في إطار نزعة الزهد الروحي في الإسلام" .[1]

على أننا في ختام الحديث عن رابعة أن تشير إلى أن الشعر الذي يمثل الاتجاه الصوفي في هذا العصر لم يستقل بعد كتيار أدبي بل هو ما يزال ساريا ضمن الحركة العامة للشعر الديني "على أن هذا لا يعني انعدام الأسس المبدئية والأخلاقية لهذا الاتجاه وصدور نفحات شعرية يسيرة عن بعض مريديه، أما التيار الأدبي السائد فقد كان دون ريب شعر الاتجاه الزهدي الذي يعتبر أبو العتاهية خير ممثل له".[2]

3- أبو العتاهية: (ت 211 أو 213هـ)

وهو المثل الذي تجتمع فيه بواعث الزهد الشخصية والاجتماعية معا، وهو كذلك خير مثال تتضح فيه الأسباب المتعددة التي تضافرت على إنهاء حركة الزهد وإنضاجها، كما كان خير معبر عن هذا النزوع في الشعر العربي، سواء من حيث وفرة هذا الشعر أم من حيث تنوع أغراضه وتعددها، حتى ليعد بحق أبا الشعر الديني في أدبنا العربي.[3]

لقد قيض لأبي العتاهية أن يحيا في عصر كانت حركة الزهد والتصوف فيه ينْمُو ويشتد، يعينها في ذلك الثقافات الجديدة التي غدت تضطرب في الوسط الإسلامي، ومن الجهة الأخرى كان الابتعاد عن روح الإسلام ومبادئه مائلا إلى التفاوت بين الأغنياء والفقراء، وفي استئثار الحكام وأتباعهم بالسلطة والثروات والانغماس في المتع واللذائذ وفي هذا التيار انغمس أبو العتاهية أول مرة_ شأنه شأن زملائه من الشعراء المعروفين_ بميلهم للمجون واللهو.[4]

(1) العوادي: الشعر الصوفي.ص 130.
(2) المرجع نفسه. ص 131.
(3) ينظر: المرجع نفسه. ص 131.
(4) أبو الفرج الأصبهاني: الأغاني. ط ساسي، مصر، 1323هـ. 122/3.

ولكن بذرة الإيمان في نفسه كان لا بد لها أن تستفيق. ويبدو أن العوامل الحاسمة وراء تحول أبي العتاهية إلى الزهد عاملان رئيسيان أولهما: إحساسه الدفين بضعة أصله ونقصه، وهذا الإحساس هو الذي حمله على أن ينادي بأن تقوى الله هي العز والكرم كما في قوله:

دَعْنِي منْ ذِكْـــرِ أَبٍ وَجَــدْ   وَنَسَبٍ يُعْلِيكَ سُورَ المَجْدْ

مَا الْفَخْرُ إلاَّ فِي التُّقَى والزُّهْدْ   وطَاعَةٍ تُعْطِي جِنَانَ الخُلْدْ[1]

والآخر حبه الفاشل لعتبة، والذي صار حرمانا جديدا قوى في نفسه نزوع التنسك والزهادة، ويرى أن صدمته في حبه لعتبة هي نقطة التحول الحقيقية في حياته.[2]

وإذا تجاوزنا التدقيق في الآراء التي تحفظت في تصديق حبه وشكت في صحة دعواه فربما كان هذان العاملان مكان البؤرة الذي تجمعت فيه سائر العوامل الأخرى شخصية كانت أم اجتماعية، وإذا كان فشله في الحب نقطة التفجير الحاسمة في تحوله إلى الزهد فإن زهد أبي العتاهية كظاهرة اجتماعية لا يمكن أن يرد إليهما فقط، وهو ما أشار إليه خلف الله أيضا، إذ قال: "وإذا كان تنسكه ثورة نفسه على ماضيه فإنه كان كذلك صدى الثورة أوسع، منبعثة من الجانب المتدين من المجتمع ضد الخلاعة والفجور، وربما حاول فيها رد فعل لغضب الطبقات الفقيرة المحرومة على الطبقات الغنية، فهي في هذا الفهم ثورة دينية اجتماعية اقتصادية أوحى بها ضمير الفرد وضمير الجماعة"[3] ضمن هذه العوامل المتداخلة والمتضافرة التي أو جزناها والتي بلورت حركة الزهد، علينا أن نلتمس الاتجاهات التي عبر عنها شعر الزهد في الإسلام "والتي يمكن أن تصنف إلى

---

(1) أبو العتاهية (أشعاره وأخباره). تح شكري فيصل. دمشق. 1965. ص 63.

(2) محمد خلف الله: دراسات في الأدب الإسلامي. مصر. (د.ت) ص 75 وما بعدها.

(3) المرجع نفسه، ص 94.

ثلاثة أصناف: الشعر الروحي والوعظي والأخلاقي. على ما في الفصل بين هذه الاتجاهات من صعوبة".[1]

أ- الشعر الروحي:

ونعني به الشعر الذي يتحدث عن الله في ذاته أو في صفاته وأسمائه أو في عظمة آثاره ودقة خلقه وعجائب قدرته ووفرة نعمه على الخلق ورحمته بهم وإحسانه إليهم... وما يتصل بذلك من الأمور التي حفل بها القرآن، وهذا الضرب شبيه في مضامينه بما يرد في الأدعية والابتهالات وهو في ألفاظه يستمد من القرآن، فالله خفي لا تبلغه الأوهام[2]:

أَنْتَ الــــذِّي لَمْ تَــزَلْ خَفِيًّا   لاَ تَبْلُغُ الأَوْهَامَ مُنْتَهَاكَ[3]

ولكنه مع ذلك مع كل أحد:

حَجَبَتْهُ الغُيُوبُ عَنْ كُلِّ عَيْنٍ   وَهُوَّ فِينَا أَنِيسُ كُلِّ وَحِيدْ[4]

وهو ليس كمثله شيء، ومع ذلك فهو يجمع كل الصفات التي تنفرد بها دون سواه فهو: قادر قاهر قوي لطيف   ظاهر باطن قريب بعيد[5]

وهو الكامل الذي لا نظير له وما سواه ناقص وما من شيء إلا له:

تَعَالَى الوَاحِدُ الصَّمَدُ الجَلِيلُ   وحَاشَى أَنْ يَكُونَ لَهُ عَدِيلُ

هُو المَلِكُ العَزِيزُ وَكُلُّ شَيْءٍ   سِوَاهُ فَهُو مُنْتَقِصٌ ذَلِيــــلُ

ومَا مِــنْ مَــذْهَبٍ إلاَّ إِلَيْـــهِ   وإنَّ سَــبِيلَهُ لَهُــوَّ السَّبِيــلُ[6]

---

(1) العوادي: الشعر الصوفي. ص 133.

(2) المرجع نفسه. ص 133.

(3) أبو العتاهية: أشعاره وأخباره. ص 262.

(4) المرجع نفسه، ص 123.

(5) المرجع نفسه ، ص 123

(6) المرجع نفسه، ص 120.

وهو خالق الخلق وبيده أحكام القضاء جميعا يصرفها كيف يشاء:

وتَصْرِيفُ هَذَا الخَلْقِ للهِ وَحْدَهُ وكُلٌّ إِلَيْـــهِ لاَ مَحَالَـةَ رَاجِعٌ

وللهِ فِي الدُّنْيَا أَعَاجِـيبُ جَمَّةٌ تَدُلُّ عَلَى تَدْبِيــرِهِ وَبَـــدِائِعُ

وللهِ أَحْكَامُ القَضَــاءِ بِعِــلْمِهِ إلاَّ فَهُو مُعْطٍ مَا يَشَاءُ وَمَانِعُ[1]

وهكذا نستطيع أن نسترسل في ذكر النصوص التي تتحدث عن أحاسيس شعراء الزهد إزاء ربهم، هذه الأحاسيس التي صدرت أول أمرها عن العلاقة التي أوجدها القرآن بين الله وعباده والتي تطورت فيما بعد لتبلغ ذروتها عند الصوفية في القرن التالي. ولم تقتصر هذه العلاقة على صلة الشاعر بربه فقط بل اتسعت أيضا لترتبط بشخصية الرسول الكريم الذي جسد في سيرته أبلغ المثل العليا وأروعها، فضلا عن كونه صلة بين السماء والأرض، فبالرسول الكريم هدى الله الناس بعد ضلالهم، فكان بذلك مفتاح الرحمة لهم:

سَلاَمٌ عَلَى قَبْرِ النَّبِي مُحَمَّدَ نَبِي الهُدَى والمُصْطَفَى والمُؤَيَّدِ

نَبِيٌّ هَدَانَا الله بَعْدَ ضَــلاَلَةٍ بِه لَمْ تَكُــنْ لَــوْلاَ هُدَاهُ لِنَهْتَدِي

فَكَانَ رَسُولُ الله مِفْتَاحَ رَحْمَةٍ مِنَ الله أَهْدَاهَـا لِكُــلِّ مُــوَحِّدِ [2].

لقد كان هذا الضرب من الشعر (الروحي) أقرب من سواه إلى روح التصوف والموضوع الذي يدور حوله " إرهاص لأكثر الموضوعات أهمية في الشعر الصوفي، ذلك

---

[1] أبو العتاهية: أشعاره وأخباره، ص 217.

[2] المرجع نفسه. 116.

هو توطيد الصلة بين الصوفي وربه فيما تبلغ نهايتها في الفناء الصوفي المعروف وكثيرا ما كان الصوفية يستلهمون أحوال النبي وأقواله لتثبيت مواقفهم وبلوغ أحوالهم".(1)

ب- الشعر الوعظي:

وهذا الضرب من الشعر ينبعث في الأصل من الأزمة المستعصية التي تؤرق الإنسان أبدا، تلك هي أزمة الموت والخوف منه، وما يثيره هذا الخوف من الإحساس بقصر الحياة وبسرعة انقضائها وما يبعثه الشعور بالفناء وفراق الحياة من صدمة عنيفة

للنفس، ترهف فيها حساسية عالية وتنحو بها نحو التشاؤم والسوداوية، لذلك اتجه هذا الشعر إلى تذكير الإنسان دائما بالموت الذي يترصده أبدا:

المَنَـايَا تَجُـوسُ كُــلَّ البِلاَدِ والمَـــنَايَا تَفْـنِــي كُلَّ العِبَادِ

لَتَنَالَنَّ منْ قُـــــــرونٍ أرَاهَا مِثْلَ مَا نِلْـنَ منْ ثَـمُودٍ وَعَادِ

هُنَّ أَفْنَيْنَ منْ مَضَى مِنْ نِزَارِ هُنَّ أَفْنَيْنَ منْ مَضَى مِنْ إيَّادِ(2)

على أن الشيب هو أظهر نذير على ذهاب العمر وزوال الشباب ومتعه، فمعه تتقد في النفس حسرة على هذا الشباب الذي لن يعود فينا وشعور بمقاربة الأجل والندم على ما فرط المرء في حق الله حينا آخر.

يقول أبو العتاهية متحسرا على شبابه الآفل:

فَيَا أَسَفًا أَسِفْـــتُ عَلَى شَـبَابٍ نَعَاهُ الشَّيْبُ والرَّأْسُ الخَضِيبُ

عُرِّيتُ مِنَ الشَّبَابِ وكَانَ غَصًّا كَمَا يُعَرَّى مِنَ الوَرَقِ القَضِيبُ

---

(1) العوادي: الشعر الصوفي. ص 137.

(2) أبو العتاهية (أشعاره وأخباره). ص 112.

فَيَا لَيْتَ الشَّـبَابَ يَعُــودُ يَوْمًا فَأُخْبِـرُهُ بِمَا صَنَـــعَ المَشِـيبُ[1]

إن فجيعة الموت التي ينذر بها الشيب قد تكون أيسر لو انتهى الأمر بالموت فقط، ولكن وراءه ما وراءه ..ظ فهناك الحساب الشديد على كل ما فعل المرء في دنياه، لا تغادر عنه صغيرة ولا كبيرة ثم يجزى عن حسن صنيعه بالجنة وعن سوء صنيعه بالنار لا يشفع عنه في ذلك إلا العمل الصالح[2]. يقول أبو العتاهية:

والمَورِدُ المَوْتُ ومَا بَعْـدَهُ الــ حَــشْرُ فَذَاكَ المَـوْرِدُ الأَكْبَرُ

والمَصْدَرُ النَّارُ أَوْ المَصْدَرُ الـ جَنَّـــةَ مَا دُونَــهُمَا مَصْدَرُ[3]

إذن فعلى المرء أن يتخذ سبيلا للعمل الصالح الذي يشفع له في نيل جنة الخلد الأبدية والنجاة من نار جهنم الحامية، ولن يتسنى له ذلك إلا بالتخلق بأخلاق الإسلام الحنيف واحتذاء سيرة الرسول الكريم، "ومن هذه النظرة انبعث الضرب الثالث من الشعر الزهدي، وهو الشعر الأخلاقي" .[4]

ج- الشعر الأخلاقي:

يدور هذا الضرب من الشعر على تصوير الموقف الديني الذي ينبغي أن يتخذه الإنسان بينه وبين ربه من جهة وبينه وبين الناس والحياة العملية من جهة أخرى، وفيما يتعلق بموقف المرء من ربه عليه بالطبع أن يؤدي ما أمره الله به، وما بلَّغه الرسول

---

(1) أبو العتاهية: أشعاره وأخباره . ص 32.

(2) العوادي: الشعر الصوفي. ص 142.

(3) أبو العتاهية. ص 151.

(4) العوادي: الشعر الصوفي. ص 143.

الكريم، فالفرائض الإسلامية وسائر الواجبات الدينية هي في طليعة ما يجب على المرء أداؤه.(1)

يقول أبو العتاهية:

أَقِمْ الصَّلاَةَ لوقْتِـــهَا بِطَـهُورهَا ومنَ الضّلالِ تَفَاوتُ المِيقَاتِ
وإذَا اتَّسعْتَ بِرزْقِ ربِّكَ فَاجْعَلَنَّ مِنْهُ الأَجلُ لأَوْجُهِ الصَّدَقَاتِ
فِي الأَقْرَبِينَ وفِي الأَبَاعِدِ تَارَةً إنَّ الزَّكَاةَ قَرِينَةُ الصَّـــلَوَاتِ.(2)

" على أن الإقبال على عبادة الله وأداء فرائضه والالتزام الزائد بها ينبغي أن يكون خالصا لوجه الله دون رياء أو مداجاة، بل على العكس، ينبغي أن تكون العبادة طريقا لإماتة شهوات النفس وتصفيتها وإطراح الحياة الدنيا ولهوها" (3)، وكان ذلك يتجلى إضافة إلى المبالغة في العبادة والإكثار منها، بالتحلي بصفات شخصية وسجايا إسلامية تسود علاقاته مع الناس والحياة العامة. ذلك أن الزاهد ينظر إلى الإنسان على أنه مخلوق ضعيف، فقد خلق من طين دون أن يكون له في ذلك اختيار، وهو في عمره القصير هذا يجهل ما يضمر له القدر.

يقول أبو العتاهية:

لِأَمْرٍ مَا خُلِقْتَ فَما الغُرُورُ؟ لِأَمْرٍ مَا تَحُثُّ بِكَ الشُّهُورُ
أَتَدْرِي مَا يَنُوبُكَ فِي اللَّيَالِي وَمَرْكَبُكَ الجُمُوحُ بِكَ العُثُورُ (4)

(1) ينظر: العوادي: الشعر الصوفي، ص 143.
(2) أبو العتاهية: أشعاره وأخباره ص 60/59.
(3) العوادي: الشعر الصوفي. ص144.
(4) أبو العتاهية: أشعار وأخباره، ص 157.

وإذا كان الإنسان يمثل هذا الضعف فعلام الاغترار والتفاخر؟ وعلام هذا التمايز الزائف بين الناس؟ إن الزاهد لا يرى ميزة الإنسان على غيره إلا بالتقوى. يقول أبو العتاهية:

لاَ فَخْرَ إلاَّ فَخْرُ أهْلِ التَّقْوَى غَدًا إِذَا ضَمَّهُمُ المَحْشَرُ
مَا أَحْمَقَ الإِنْسَانَ فِي فَخْرِهِ وهُوَّ غَدًا فِي حُفْـرَةٍ يُقْبَرُ
مَا بَالُ مَــنْ أَوَّلُــهُ نُطْفَةٌ وجِيفَةٌ آخِــرُهُ يَــفْخَــرُ
أَصْبَحَ لاَ يَمْلِكُ تَقْـدِيمَ ما يَرْجُو ولا تَأْخِيرَ مَا يَحْذَرُ [1]

لذلك كان التواضع أبرز سمات الزهاد، فقد تواضعوا مع الناس كما تواضعوا في طعامهم ولباسهم حتى كان الفقر مقترنا بهم، وقد عبر أبو العتاهية عن نزوع الزهاد إلى الظهور بمظهر المساكين في قوله:

يَا مَنْ تَشَرَّفَ بِالدُّنْيَا وطِينَتِهَا لَيْسَ التَّشَرُّفُ رَفْعُ الطِّينِ بِالطِّينِ
إِذَا أَرَدْتَ شَرِيفَ النَّاسِ كُلِّهِمُ فَانْظُرْ إِلَى مَلِكٍ في زِيٍّ مِسْكِينِ [2]

ويقول أبو العتاهية في ذم الحرص:

يَا جَامِعَ المَـالِ فِي الدُّنْيَـا لِوَارِثِـهِ هَلْ أَنْتَ بِالْمَالِ بَعْدَ المَوْتِ تَنْتَفِعُ؟
لاَ تُمْسِكِ المَالَ واسْتَرْضِ الإِلَهَ بِهِ فَإِنَّ حَسْبَـكَ مِنْهُ الـرِّيُّ والشَّبَــعُ [3]

وقد دعا أبو العتاهية إلى اجتناب المجتمع المادي المتظاهر بالدين والذي تتحكم في علاقاته المنافع والمصالح، لأن الالتحام فيه يعني الاشتراك في مآثمه يقول:

---

[1] أبو العتاهية: أشعاره وأخباره ، ص 152.
[2] المرجع نفسه: ص 392.
[3] المرجع نفسه ، ص 226.

قَدْ بَلَوْنَا النَّاسَ فِي أَخْلاَقِهِـــمُ فَرَأَيْنَـــاهُمْ لِـــذِي الـمَالِ تُبَّـعُ

وحَبِيبُ النَّاسِ مَنْ أَطْعَمَهُـــمُ إِنَّمَا النَّـــاسُ جَمِيعًا بِالطَّمَعُ

فَسَــدَ النَّاسُ وصَارُوُا إنْ رَأَواْ صَالِحًا فِي الدِّينِ قَالُوا: مُبْتَدِعُ[1]

وكما دعا الزهاد إلى اعتزال الناس، فقد دعاهم كذلك إلى الابتعاد عن السلطان الذي وجدوا فيه –على ما يبدو– أظهر مثل للزيغ عن روح الإسلام وأخلاقه من جهة، ورمزوا للظلم الاجتماعي السائد من جهة أخرى. يقول أبو العتاهية:

يَا صَاحِبَ التِّيهِ مُنْذُ قَرَّبَهُ السُّ لْطَانُ هَذَا مِنْ قِلَّـةِ الـفِكْـرِ

مَالَكَ لاَ تُرْجِعُ السَّلاَمَ عَلَى الـ زُّوارِ إلاَّ بِطـُرْفَـــةِ النَّظَـرِ

تَفْعَلُ هَذَا وأَنْتَ مِنْ بَشَـــــرٍ فَكَيْفَ إِذَا كُنْتَ مِنْ سِوَى البَشَرِ

مَا أَنْتَ إلاَّ مِنَ الغُبَـــارِ وإِنْ أَصْبَحْتَ فِي أَمـرةٍ وفِي خَـطَرِ.[2]

وإلى جانب الدعوة إلى اعتزال الناس والابتعاد عن السلطان ومشاركة الحكم فقد ظهرت أيضا الدعوة إلى التزام الصمت في الشعر الديني، وهو من إمارات المواقف السلبية التي غدت تشيع في حركة الزهد والتي صارت فيما بعد من آداب أهل التصوف، " ذلك أن أخلاق الزهاد لتنبو عن كل ما هو بعيد عن روح الإسلام وعلى ذلك فقد كانوا يفضلون الصمت على أن يخوضوا في مآثم السلطة ومعاصي المجتمع، ومع سيادة الاتجاه المادي وتعاظمه وانسجاما مع تصور الزهاد لعتمة الإنسان من حيث ضعة أصله،

---

[1] أبو العتاهية: أشعار وأخباره ، ص 218.

[2] المرجع نفسه: ص 167.

وضعف قدرته، وارتهان عمره بالموت كانت نزعة الإيمان المطلق بالقدر والاستسلام تتركز في الشعر الديني":[1]

يقول أبو العتاهية:

مَا أَبْعَدَ الشَّيْءَ مِنْكَ مَا لَمْ يُسَا   عِدْكَ عَلَيْه القَضَاءُ والقَدَرُ[2]

ولا شك أن المبالغة بالالتزام الأخلاقي الصارم لدى الزهاد والأخذ الشديد بترويض النفس، قد كان يتساوق ضرورة مع تعميق النظر الباطني في المعتقدات والأفكار الدينية، الأمر الذي أفضى فيما بعد إلى اكتمال التصوف النظري ثم إن أهم مصدر لأفكار الشعر الديني بعد القرآن الكريم هو أقوال الوعاظ والقصاص والمحدثين وما تناشدونه من أشعار القدماء وما يذكرونه عن الموت والقبور ومصير الإنسان.[3]

أما عن أسلوب أبي العتاهية بشكل عام، فقد رأيناه مطبوعا بطوابع الأسلوب الوعظي من التكرار وكثرة النداء والاستفهام والأمر، كما شاعت زهدياته أدعية وابتهالات.

بعد كل هذه الوقفة علينا أن نسأل ما هي الآثار التي استمدها الشعر الصوفي من الشعر الديني في الإسلام؟ ومع أن الإجابة ليست يسيرة لصعوبة تحديد هذه الآثار التي هي أشد ما يكون من التداخل والامتزاج إلا أننا نستطيع أن نقول أن " الشعر الديني قد أمد الشعر الصوفي بنواح رئيسية ثلاثة: الأخلاق، الأفكار، الأساليب".[4]

وفيما يتصل بالأخلاق فقد تمسك زهاد هذا العصر بالآداب التي قررها الإسلام كما أكثروا أيضا من الحديث عن زوال الدنيا وباطلها وغرورها وضآلة شأنها، وعلى الرغم من أن هذه الأفكار موجودة في القرآن الكريم إلا أن المبالغة المتطرفة في التزامها هي التي

(1) العوادي: الشعر الصوفي. ص 148.

(2) أبو العتاهية: ص 141.

(3) ينظر: العوادي:الشعر الصوفي، ص 150.

(4) المرجع نفسه، ص 155.

أفضت بالزهاد على ما يبدو إلى اعتزال الناس وهو أمر بلغ فيه الصوفية غايته في القرن الثاني.

ومن الناحية الفكرية يبدو أن فكرة زهاد هذا العصر عن فظاعة الموت ووحشة القبر وبشاعة الفناء وهول الحساب والقيامة، ربما ساعدت على التوسع فيها أفكار غير إسلامية، ذلك أن هذا الموقف الساخط المتشائم الذي يكره الموت ويخافه لا يطابق موقف الإسلام الذي يحبب الناس إلى لقاء ربهم وقد أفادت هذه الفكرة إلى الاستسلام الكامل لقضاء الله وقدره وهو ما نجم عنه ظهور الدعوة إلى الصبر والقناعة والرضا والشكر لما يصدر عن الله. ثم إن هذه الألفاظ ستصبح في لغة التصوف فيما بعد اصطلاحات ذات معان مخصوصة يكثر ورودها في الشعر الصوفي بمعان مخصوصة.

إن النظر العلمي يقتضينا أن نقرر هذه الأفكار مجتمعة هي التي أخضعت بعض الزهاد وعلى نحو متفاوت إلى الشعور برابطة الحب لله ويبدو أن رابعة العدوية كانت في طليعتهم، ومن المعروف أن نظرية الحب الإلهي قد احتلت بعدئذ مكانا فسيحا في الشعر الصوفي اللاحق.

أما لغة الشعر الصوفي فقد كانت هي الأخرى امتدادا الأساليب الشعر الديني ولكنها زادت عليه وجاوزته إلى طرائق وأساليب أخرى جنحت إلى الرمز وأكثرت من الألفاظ الاصطلاحية، وهي مظاهر سنعنى بها لاحقا في هذا البحث.

ثالثا: القرنين الثالث والرابع الهجريين:

ظل الزهاد والعباد يحيون حياتهم الروحية التي صورناها عند كل من الحسن البصري ورابعة العدوية طوال القرنين الأولين للهجرة، وأخذوا ينتشرون هنا وهناك في أنحاء مختلفة من المملكة الإسلامية إبان هذين القرنين دون أن يكون لهم نظام عام يجمعهم أو طريقة مشتركة تؤلف بينهم، وظلت هذه حالهم حتى أشرف القرن الثاني للهجرة على نهايته، وإذا

بزهد أولئك الزهاد يتطور ويأخذ صورة العلم المنظم تنظيما ساذجا بسيطا في أول الأمر ثم دقيقا مضبوطا بعد ذلك، إذ أصبح الزهاد والعباد والنساك والفقراء يعرفون باسم الصوفية، وأصبحت طريقتهم التي تؤلف بين قلوبهم وتربط بين أفرادهم وتدعو إلى مذاهبهم في مختلف نواحي الحياة الروحية النظرية والعملية تعرف باسم "التصوف"[1] الذي يعرفه ابن خلدون: "هو علم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة الإسلامية، وإن أصله يرجع إلى ما كان عليه الحق والهداية، وأصله العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة ..."[2]

ومعنى هذا أنه لما كانت حياة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه هي البذرة الأولى التي نبت منها زهد الزهاد، فقد كان زهد هؤلاء هي البذرة الثانية التي نبت منها تصوف الصوفية.

ولما اتسعت الفتوحات الإسلامية واتصل العرب بغيرهم من الأمم التي كانت لها حضارات وامتازت حياتها بكثير من ألوان الترف والنعيم وانطلقت النفس على سجيتها منصرفة عن الدين مهملة لأحكامه ممعنة في الاستزادة من المتاع وذلك في القرن الثاني للهجرة، " هناك اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية" [3] وجاء اسم والمتصوفة بعد أن كانوا يعرفون قبل ذلك باسم الزهاد تارة والعباد تارة أخرى والنساك والفقراء والبكائين أطوارا.

وأما عن اشتقاق اسم الصوفية والتصوف، فيوجزها ابن عجيبة في نقاط خمس:[4]

أولها: أنه من الصوفة لأنه مع الله (المتصوف) كالصوفة المطروحة لا تدبير له.

---

[1] محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام.ص 81.

[2] ابن خلدون: المقدمة. ضبط وشرح وتقديم: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت. 2005. ص 432.

[3] محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام. ص 82.

[4] ابن عجيبة: إيقاظ الهمم. 68/1.

الثانية: من صوفة القفا، للينها فالصوفي هين لين.

الثالث: إنه من الصفة إذ جملته اتصاف بالمحامد وترك الأوصاف المذمومة

الرابع: إنه من الصفاء، وصح هذا القول حتى قال أبو الفتح البستي رحمه الله في الصوفي:

تَخَالَفَ النَّاسُ فِي الصُّوفِي واخْتَلَفُوا   جَهْلاً وظَنُّوا أَنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنَ الصُّوُفِ

ولَسْتُ أَمْنَــــحُ هَذَا الاسْمَ إلاَّ فَتَى   صَافِي فَصُوفِي حِينَ سُمِّي الصُّوفِي

الخامس: إنه منقول من صفة المسجد النبوي الذي كان منزلا لأهل الصفة لأن الصوفي تابع لهم فيما أثبت الله لهم من الوصف حيث قال: ﴿وَٱصۡبِرۡ نَفۡسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ رَبَّهُم بِٱلۡغَدَوٰةِ وَٱلۡعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجۡهَهُ﴾.[1]

وهو الأصل الذي يرجع إليه كل قول فيه على أنه قد اختلفت الآراء وتباينت وجهات النظر حول التاريخ الذي ظهرت فيه كلمة: "صوفي" "ففريق يرى أن هذا الاسم اشتهر قبل المائتين للهجرة أي أنه اسم استحدث بعد عهد الصحابة والتابعين، وفريق آخر يذهب إلى أنه عرف في الملة الإسلامية قبل ذلك، وفريق ثالث يزعم أنه لفظ جاهلي عرفه العرب قبل الإسلام" [2] ... ومهما يكن من أمر هذا الخلاف، فإن الكلمة (صوفي) " قد ظهرت لأول مرة في العراق، بينما كانت نهاية القرن الثاني للهجرة تقريبا، ولقد ورد لفظ (الصوفي) لقبا مفردا لأول مرة منعوتا به "جابر بن حيان" [3] وهو صاحب كيمياء شيعي من أهل الكوفة، له في الزهد مذهب خاص، أما صيغة الجمع (الصوفية) التي ظهرت

---

[1] الكهف ، 28/18.

[2] العوادي: الشعر الصوفي. ص 53.

[3] جابر بن حيان: المعروف أنه فيلسوف، وادعى أهل الكيمياء أنه كيميائي، يذكر أنه ضليعا في الكثير من أبواب الفلسفة، وانه تقلّد العلم الباطن، وهو مذهب المتصوفين، الموسوعة الصّوفيّة، ص118.

عام (199هـ) فكانت تدل قرابة ذلك العهد على مذهب من مذاهب التصوف نشأ في الكوفة، وكان "عبدك الصوفي" [(1)] (ت210هـ) آخر أئمته" [(2)]. وإذن كلمة (صوفي) كانت أول أمرها مقصورة على الكوفة، على أن هذا كله لا يعني ظهور حركة صوفية متميزة ومستقلة عن تيار الزهد الإسلامي العام، إذ ما يزال التصوف ينمو وفي أجفان الزهد ويجري في مساره.

غير أن شوقي ضيف يرى بأن مقدمات التصوف قد أخذت تظهر منذ أواخر القرن الثاني الهجري عند "إبراهيم بن أدهم" [(3)] (ت 161هـ) وشقيق البلخي [(4)] (ت194هـ) ومعروف الكرخي [(5)] (ت 200هـ) الذي أشاع مبدأ المعرفة الإلهية وأنها غاية المتصوف وحدها لا النجاة من عذاب الآخرة.[6]

وقد صور القشيري تاريخ الأسماء التي أطلقت على العاكفين على الحياة الروحية في مختلف أطوارها، فقال:" إن المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتسم أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله، إذ لا أفضلية فوقها، فقيل لهم الصحابة، ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة بالتابعين، ورأوا ذلك أشرف تسمية ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين، ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فقيل

---

(1) عبدك الصوفي: أول من أطلق عليه اسم صوفي من أهل بغداد، وهو أصلا من الكوفة، وكان أهل الكوفة ينسب إليهم لبس الصّوف أو صناعته زهدا، كانت وفاته عام 210 هـ، المرجع نفسه: ص 357.

(2)العوادي: الشعر الصوفي. ص 53.

(3) إبراهيم بن أدهم: زاهد مشهور من كورة بلخ، توفي عام 161هـ، له أقوال كثيرة في الزهد والتوكل والحب الصوفي، الموضوعة الصوفية، ص25.

(4) شفيق البلخي: من أهل بلخ ومن مشاهير شيوخ خرسان، توفي شهيدا سنة 194هـ في معركة كولات من بلاد الترك، وهو أول من تكلم بأحوال الصوفية، المرجع نفسه : ص 343.

(5) معروف الكرخي: من جلّة مشايخ العراق الذين يذكرون بالورع، واسمه نسبة الى إحدى قرى بغداد، وقبره موجو ببغداد إذ يتبرّك به، الموسوعة الصوفية، ص544.

(6) ينظر: شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي (العصر العباسي الثاني)، دار المعارف، مصر. ط2. 1975. ص 106. ص 106.

لخواص الناس من لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد ثم ظهرت البدع وحصل التداعي بين الفرق، فكل فريق ادعى أن فيهم زهادا فانفرد خواص أهل السنة والمراعون أنفسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن الغفلة باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة".[1]

ومنذ ذلك الحين شاع اسم التصوف والصوفية وصار " علما يطلق على من يحيون حياة روحية فيها زهد الزهاد وعبادة العباد وفقر الفقراء وفيها أشياء أخرى أضيفت إلى هذا كله وعرف المتحققون بها باسم الصوفية" .[2]

وبعد هذا يجدر بنا أن نتعرف على أهم خصائص التصوف في هذه الحقبة.

أ- خصائص التصوف في القرنين الثالث والرابع الهجريين:

يلاحظ المتأمل فيما خلفه صوفية القرنين الثالث والرابع للهجرة من الآثار أنه كان للتصوف وقتئذ خصائص نفسية وأخلاقية وميتافيزقية، وأن حظه من الخصائص الأخلاقية كان في أوائل هذه الفترة أوفر وأظهر إلى الحد الذي جعلهم يعدون التصوف هو الخلق.

إن الطابع الأخلاقي هو الذي كان غالبا على التصوف في أول تكونه العلمي، وبعدها نلاحظ من ناحية أخرى أن الطابع النفسي لم يكن أقل شأنا من الطابع الأخلاقي كما أن كثيرا من المسائل الصوفية التي طبعت بهذا الطابع أو ذاك قد انطوت في قرارها على كثير من المعاني الميتافيزيقية التي ظهرت بادئ ذي بدء غامضة ساذجة ثم أخذت تتضح وتدق رويدا رويدا حتى تهيأ لها من عوامل النمو ما أعانها على أن تظهر بعد ذلك ظهورا قويا عند من جاء من الصوفية الفلاسفة في القرنين السادس والسابع، فتحليل

---

[1] الرسالة القشيرية. ص 7،8.

[2] محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية. ص 86.

النفس الإنسانية وبيان الأحوال التي تعرض لها وترتيب المقامات التي تختلف عليها وتمثل الغاية القصوى على أنها فناء العبد عن نفسه وبقاؤه بربه واتحاده به مما تحدث عنه صوفية القرنين الثالث والرابع هـ على أن التصوف لم يكن علما للأخلاق الدينية الإسلامية فحسب، وإنما كان كذلك علما للنفس الإنسانية وللمنازع الميتافيزيقية التي تنزع إليها هذه النفس وترمي من خلالها إلى التحقق عن وجودها والاتحاد بالذات الإلهية.

وكما كان الحب طابعا للزهد الذي عرف عند رابعة العدوية في القرن الثاني فقد كان هذا الحب أيضا من أخص خصائص التصوف عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين.

فأقوال معروف الكرخي(ت 200هـ) على قلتها وقصرها تبين لنا انه قبل اللفظتين اللتين كان يدور حولهما الجدل في مدرسة بغداد وهما الطمأنينة (المعرفة) والمحبة وقد اصطنع الجنيد لفظة المحبة، وقال فيها كلاما يعده صوفية وقته خير ما قيل في تحديدها، وكذلك استعمل ذو النون المصري هذه اللفظة في غير تردد.[1]

وقد ظل التصوف مطبوعا بطابع الحب طوال القرن الثالث، حتى كان الحسين بن منصور الحلاج [2] الذي ترك في مسألة المحبة وما يتصل بها من فناء وبقاء واتحاد وحلول آثارا باقية ونفحات صادقة، وليس أدل على عناية صوفية ذلك الوقت بالمحبة وما يتفرع عليها من أن أحدهم وهو المحاسبي [3] " قد وضع فيها فصلا خاصا هو أشبه ما يكون برسالة تحدث فيها عن أصل حب العبد للرب وأن هذا الحب مِنَّة إلهية أودع الله

---

[1] محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام. ص 101.

[2] الحلاج: الحسين بن منصور صاحب المأساة الشهيرة في تاريخ الفكر والتصوف، قال بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود، صلب وقتل بسبب رأيه المتطرف في التصوف عام 309هـ، الموسوعة الصوفية، ص164.

[3] المحاسبي: أبو عبد الله الحارث بن أسد، من أهل البصرة، شهرته المحاسبي لأنه كان شديد المحاسبة والمراقبة لنفسه حتى تميزت طريقته فأطلقوا عليها المحاسبية، توفي عام 243 ببغداد، المرجع نفسه، ص513.

بذرتها في قلوب محبيه كما تحدث عن اتحاد المحب وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد" [1].

ونظرة في (التعرف لمذهب أهل التصوف) للكلاباذي (ت 380) وقوت القلوب لأبي طالب المكي (ت 386هـ) وكشف المحجوب للهجويري (ت 456 هـ) والرسالة للقشيري (ت 465 هـ) و (إحياء علوم الدين) للغزالي (ت 505 هـ) و (محاسن المجالس) لابن العريف (ت 536 هـ) تكفى لأن نقف من خلالها على مقدار عناية المؤلفين الصوفيين بإثبات أقوال من سبقهم من صوفية القرنين الثالث والرابع في المحبة الإلهية، وكلها بمثابة المواد الأولية التي اعتمد عليها الصوفيون المتأخرون فيما أسسوه من مذاهب وما ترعوا إليه من منازع.

ولكي نتبين لنا ما كان يمتاز به التصوف في القرنين الثالث والرابع من الخصائص النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية التي أشرنا إليها آنفا يحسن أن نقف وقفات قصار عند بعض الشخصيات والمذاهب الصوفية التي تمثل هذه الخصائص تمثيلا صادقا.

ب- صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين:

ما لبث التصوف أن أصبح مذهبا خاصا وانتشر هذا المذهب انتشارا سريعا في القرنين الثالث والرابع للهجرة في أرجاء العالم الإسلامي وبخاصة في العراق وبلاد الشام وإيران وظهر كثير من المتصوفين بعضهم معتدل وبعضهم مغال –منهم الحارث بن أسد المحاسبي (ت 243 هـ) من أشهر رجال مدرسة بغداد الصوفية "وجاء لقبه المحاسبي من أنه كان شديد المحاسبة لنفسه ويبين لنا هذا الصوفي كيف أن محاسبة النفس ترد الخطرات التي قد تعرض للإنسان في عباداته، وأول ما يجبي على العبد معرفته من أن يعلم أنه عبد الله تعالى، وينبغي له أن يكون مستعدا دائما لمواجهة الموت ويتعلم كيف

[1]محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، ص 102.

يحتقر الدنيا ويقاوم غواية الشيطان وأن يتوجه إلى الله تعالى في كل أفعاله وأن يحرص على حفظ نفسه من الحجب والكبر. وفي الإجمال على الإنسان أن يتعلق بالله سبحانه وتعالى ليلا ونهارا. وقد كان تأثير المحاسبي على الناس عميقا واستمر تأثيره طويلا رغم وجود المعارضين له".[1]

لقد عرض لنا في صورة رائعة الأطوار التي تختلف على نفس الصوفي في طريق الحياة الروحية وما يتكشف لها من حقائق ويتجلى عليها من معارف." وقد كان يرى أن من صح باطنه بالمراقبة والإخلاص فقد زين الله ظاهره بالمجاهدة وإتباع السنة.[2]

قال عنه القشيري: « إنه كان عديم النظير علما وورعا ومعاملة وخالا وعدّه واحدا من الخمسة الذين جمعوا بين العلم والحقائق، وكان الأربعة الآخرون الجنيد [3] ورويم [4]، وابن عطاء[5] ».[6]

وهو أول مسلم أتى بتحليل الحياة الباطنية ويعتبر كتابه (الرعاية لحقوق الله) أهم ما كتب في الإخلاص وتطهير النفس والحياة الأخلاقية الكاملة وقد بلغ في تحليل نزعات النفس ونزعات الهوى حدا لا يجارى.أما كتابه (التوهم) فينتمي في أسلوبه إلى أدب الوعظ، وهو يسعى –بما يقدم من صور حية عن حالات العذاب المروعة للموت والجحيم وما يقابلها من صور الإغراء عن بهجة الجنة –إلى حث مريديه على نبذ حياة الخطيئة

---

(1) إسحاق محمد رباح: دراسات في تاريخ الفكر العربي. ص 157.

(2) القشيري: الرسالة القشيرية، ص 12

(3) الجنيد: شيخ الصوفيّة أوّل من تكلم بعلم التوحيد ببغداد ومذهبه يقيده بالكتاب والسنة، ثفكان مقبولا من الجميع كتب الكثير من الرسائل في التوحيد والإلوهية، توفي عام 298هـ، الموسوعة الصوفية، ص30.

(4) رويم: أبو محمد بن أحمد بن يزيد، من أهل بغداد، توفي سنة 303هـ، له بحوث في التصوف، المرجع نفسه، ص 257.

(5) ابن عطاء: أبو العباس أحمد بن سهل الآدمي نسبة إلى الآدم وهو الجلد، حيث يعمل في صناعة الجلود أو تجارتها، توفي عام 309هـ، اشتهر بتفسيراته التي يتفرد بها لآيات القرآن الكريم، المرجع نفسه : ص 257.

(6) القشيري: الرسالة القشيري، ص 13.

وإعداد النفس لعبادة الله وبناء على ذلك يمكن أن نعد أعمال المحاسبي أساسا لأحوال ومقامات الطريقة الصوفية وإلى ذلك أشار السلمي في قوله عنه " أنه من علماء مشايخ القوم بعلوم الظاهر وعلوم المعاملات والإشارات ومن أقواله: العمل بحركات القلوب، في مطالعات الغيوب أشرف من العمل بحركات الجوارح ...".[1]

أما الجنيد: بن محمد بن الجنيد البغدادي (ت 298 هـ) فقد كان من أكثر أعضاء مدرسة بغداد الصوفية اتزانا، كما كان أستاذا للحسين بن منصور الحلاج وقد تأثر الجنيد بآثار المحاسبي، كما أشاد به متكلمو الأشاعرة على اعتبار أنه كان خليفة الإصلاح الذي نادوا به، وقد عرف أتباعه باسم (الجنيدية) وعدّه العلماء شيخ مذهب التصوف وكان يقول: " الطريق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام" [2] وقد دعا إلى فناء الصوفي في ذات الله عن طريق الرياضات والمجاهدات والزهد في الدنيا والإقبال على العلم حتى يصل إلى العلم من الله.[3]

ولقد كان الجنيد من المؤثرين للصحو على السكر: " إذ هو يرى أن الإنسان يكون في حال الصحو واعيا بما يجري في نفسه، بخلافه في حال السكر فإنه غائب عن نفسه غير مسؤول عما يصدر عنه"،[4] وقد نقل عنه أبو نعيم ما يدل على أنه " كان يدرس التصوف ويحاضر فيه" [5] بيد أنه لم يستطع أن يفعل ذلك بنفس الحرية التي تمتع بها أسلافه، فقد غدت الدولة تضيف على الصوفية وتحد من انتشارهم حتى اضطر الجنيد أن يقتصر على عدد من المريدين لم يتجاوزوا العشرين كان يتكلم معهم في التصوف".[6]

---

(1) السلمي: طبقات الصوفية. تح: نور الدين شريبة. القاهرة. 1953. ص 59.

(2) القشيري الرسالة القشيرية. ص 21.

(3) إسحاق محمد رباح: دراسات في تاريخ الفكر العربي. ص 158.

(4) محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية. ص 108.

(5)أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء. مصر 1932. بيروت 1967. 106/10.

(6)الغزالي: إحياء علوم الدين. 42/1.

وقد أدرك أن تعليمه هذا ينبغي أن يتسم بسرية كافية وأنه قد يكون مصدر خطر إذا ما عرف بين الناس، ذلك لأنه معرض لسوء الفهم منهم.

لقد تعين على الجنيد وأعضاء مدرسته أن ينظموا تعاليمهم ويدرسونها بسرية وقد توسلوا إلى ذلك بأن صاغوها في عبارات خفية خاصة هي (الإشارات) ولقد سجل السراج في اللمع عدة قصص تصف مساعي الصوفية للحفاظ على سرية تعاليمهم عن لغتها المعقدة[1].

لقد شعر صوفية بغداد وفي مقدمتهم الجنيد أن طبيعة معارفهم الغامضة لا تسمح لهم بإعلانها على جمهور الناس لأنهم سيتهمون آنذاك بالهرطقة والابتداع، وقد أدرك الجنيد أن المعرفة الإلهية مهمة رفيعة وشاقة بحيث كان هو ومريدوه متلهفين لمعرفة جزء يسير منها، ولكن حتى هذا الجزء كان نصيب الوضوح فيه قليلا.[2]

ومع اقتراب نهاية حياة الجنيد كانت مدرسة بغداد تقاسي كثيرا فقد أتهم أصحابها – بما فيهم الجنيد بأنهم كفرة مرتابون وأنهم أهل بدع.[3]

إن أبرز التهم التي وجهت إليهم هي (حب الله) الذي لم يكن ليبدو من عقائد جمهور المسلمين، على حين اعتقد الصوفية أن هناك صلة حب بين العبد وربه. يقول القشيري: (وأما محبة العبد لله فحالة يجدها من قبله تلطف عن العبارة وقد تحمله تلك الحالة على التعظيم له وإيثار رضاه، وقلة الصبر عنه والاحتياج إليه وعدم القرار من دونه، ووجود الاستئناس بدوام ذكره).[4]

---

[1] الطوسي: اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وعبد الباقي سرور دار الكتب الحديثة، مصر، 1960 ص 499.

[2] العوادي: الشعر الصوفي. ص 75.

[3] ابن الجوزي: تلبيس إبليس. تح محمد بن الحسين ومسعد عبد الحميد السعدي. دار الكتب العلمية. ط2. بيروت. 2002. ص 161.

[4] الرسالة القشيرية: ص 158.

وهكذا صدم المذهب القائل (أنا أعشق الله وهو يعشقني) كثيرا من العقليات التقليدية التي ترى أن (الحب) سجية بشرية فقط وليست هي من شأن الله الخالق. وقد كان من جراء ذلك أن سعوا بكثير من الصوفية إلى الخليفة (الموفق) متهمين إياهم بالزندقة من بينهم: أبي الحسين النوري[1] وأبي حمزة الصوفي[2] وأبي بكر الدقاق وسمنون[3] وأقرانهم.[4]

وفضلا عن ذلك فقد اتهموا أيضا بأنهم عززوا المعتقدات الخرافية بما كانوا يدّعونه من خوارق على أن أشد ما وجه إليهم هو تهمة القول بالاتحاد، وهي التهمة الرئيسية التي وجهت إلى الحلاج، فقد وجدوا له كتابا عنوانه (من الرحمن الرحيم إلى فلان بن فلان) فاتهم بادعاء الربوبية، ولكنه أنكر ذلك وقال: (ما ادعي الربوبية ولكن هذا عين الجمع عندنا، هل الكاتب إلا الله وأنا واليد آلة).[5]

وتحت تأثير هذه المحنة بدأ الجنيد يبني تعاليمه أكثر فأكثر على أساس من القرآن والحديث والسنة، ولعله أدرك أنه من الحكمة أن يكبح من جماح العنان المطلق لجيشان المعارف الصوفية الذاتية للصفوة من الناس.[6]

على أن أشد الشخصيات أثرا في هذه الحقبة من تاريخ التصوف هي شخصية أبي المغيث الحسين بن منصور الحلاج (ت 309 هـ)، وهو إن كان من تلاميذ مدرسة

---

(1) أبو الحسين النوري: أحمد بن محمد النوري، توفي سنة 295هـ، ويعرف بابن البغوي نسبة الى قرية اسمها بغشور بخراسان، وإن كان قد ولد ونشأ ببغداد، وقيل اسمه النوري نسبة الى قرية نور، ومذهبه في التصوف ترك كل شهوات النفس والتصوف عنده أخلاق، الموسوعة الوفيّة، 586.

(2) توفي عام 270هـ، كان أول من تكلّم ببغداد فيما يسمونه صفاء الذّكر وجمع الملم والمحبة والعشق والأنس، ولم يسبقه بهذا على رؤوس المنابر ببغداد أحد، المرجع نفسه : ص 358.

(3) سمنون بن حمزة، توفي عام 298هـ، واشتهر بسمنون المحب، لأنه كان يتكلم في المحبة، ووصفوا كلامه بأنه أحسن كلام، وأقواله تدور اغلبها في الحب والهوى، والجفا والوجد، المرجع نفسه، ص 296.

(4) ابن الجوزي: تلبيس إبليس. ص 165-167.

(5) المصدر نفسه. ص 165-167.

(6) العوادي: الشعر الصوفي. ص 77.

بغداد في التصوف إلا أنه كان جريئا في إظهار وإذاعة تعاليم هذه المدرسة وآرائها على حقيقتها، " الأمر الذي دعا زملاءه إلى التنصل عنه حين اتهم بالكفر والزندقة وزج به في السجن ثم صلب بعد ذلك بطريقة مروعة".[1] وقد أنكرته مدرسة بغداد بسبب غلوه في آرائه وخروجه على تعاليم الإسلام.[2]

ومهما يكن من اختلاف المصادر التي تروي أخبار الحلاج وما فيها من تعارض فالكل مجتمعون على أنه كان على رأس فرقة كبيرة من الأتباع والمريدين الذين أعجبوا به واتخذوه إماما ومرشدا ونسبوا إليه أمورا خارقة، وليس من اليسير بتاتا أن نعرض آراء الحلاج ومذهبه في التصوف عرضا منطقيا خاليا من الغموض واللبس وذلك لاختلاف الآراء، التي قبلت فيه وتباينها، " فبينما وضعه العامة موضع التقديس والولاية، أجمع قضاة بغداد على تكفيره ورميه بالزندقة".[3]

لعل من أبرز ما يصور لنا المذهب الصوفي للحلاج هو هذه النظريات التي نسجها وعبر عنها شعرا تارة ونثرا تارة أخرى حول المسائل الثلاث التالية: حلول الذات الإلهية أو اللاهوت في الذات البشرية أو الناسوت. وقدم الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي الذي فاض بكل أنواع الكمال العلمي والعملي، وكان واسطة في خلق العالم وتوحيد الأديان، وأنها جميعا مستمدة من منبع إلهي واحد.

فأما نظرية الحلاج في الحلول، " فيرى فيها أن جوهر الذات الإلهية هو الحب فإنه (الحق) أحب ذاته قبل الخلق في وحدته المطلقة وبالحب تجلى لنفسه في نفسه فلما أحب أن يرى ذلك الحب بعيدا عن الغيرية والتنوير في صورة ظاهرة أخرج من العدم صورة من ذاته لها جميع صفاته وأسمائه فكانت هذه الصورة الإلهية آدم الذي تجلى الحق فيه

---

(1) العوادي: الشعر الصوفي، ص 77.

(2) إسحاق محمد رباح: دراسات في تاريخ الفكر العربي. ص 158.

(3) العوادي: الشعر الصوفي. ص 77.

وبه".[1] والحلاج مع هذا يفرق بين الطبقتين الإلهية والبشرية فما لا تتحدان في نظره حتى في حال الاتصال الروحي الصوفي بل يمتزج اللاهوت بالناسوت امتزاج الخمر بالماء فيستطيع الصوفي أن يقول: (أنا هو)[2] كما في قوله:

مُزِجَتْ رُوحَكَ فِي رُوحِي كَمَا تُمْـزَجُ الخَمْـرَةُ بِالمَاءِ الزُّلاَلِ
فَإِذَا مَسَّـــكَ شَيْءٌ مَسَّـنِي فَإِذَا أَنْتَ أَنَا فِي كُـلِّ حَـالْ[3]

فهو هنا يصور حلول روح محبوبه في روحه في صورة الامتزاج الذي يحصل بين الخمر والماء على وجه يصيران معه شيئا واحدا، كما يعبر تعبيرا صريحا عن أنه يستحيل، وهذا المحبوب إلى شيء واحد بحيث أن أحدها إذا مسه شيء فقد مس الآخر. غير أنه ينفي هذال الامتزاج في نصوص أخرى منها قوله:

أنَا سِرُّ الحَقِّ مَا الحَـقُّ أَنَا بَـلْ أَنَـا حَـقٌّ فَفَـرَقَيْنَا
أَنَا عَيْنُ الله فِي الأَشْيَا فَهَلْ ظَاهِرٌ فِي الكَوْنِ إلاَّ عَيْنَيْنَا[4]

فالحلاج يرى إذن أن الذات الإلهية يمكن أن تحل بالذات البشرية إذا قدر للمرء درجة عالية من الصفاء الروحي وهنالك يحل الروح في البدن الإنساني على نحو ما تحل الروح الإلهي في البدن الإنساني على نحو ما تحل الإنساني في البدن الإنساني، وهنالك يصدر الإنسان في أفعاله عن الإرادة الإلهية لا عن إرادته الإنسانية دون أن يترتب على ذلك أن يكون الإنسان عين الله أو أن يكون الله عين الإنسان من حيث حقيقته إلهي لا

---

[1] الحياة الروحية في الإسلام. ص 116-117
[2] قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي. ص 112.
[3] شرح ديوان الحلاج. تحقيق كامل مصطفى الشيبي. مكتبة النهضة، بيروت. لبنان. 1973. ص 251.
[4] المرجع نفسه. ص20.

سيما أن الله خلق الإنسان على صورته وأنه من أجل ذلك أمر الملائكة أن يسجدوا لآدم.[1]

ولما عصى إبليس الأمر الإلهي بالسجود لآدم لمعرفته بأن السجود لا يكون إلا لله وحده، عاقبه الله بالعذاب الأبدي وقال له (أولست تراني في تعذيبك إياي؟ قال بلى: قال فرؤيتك إياي تحملني على عدم رؤية العذاب).[2]

على أن الحلاج ينكر على إبليس عصيانه الأمر الإلهي، فإبليس قد برر عصيانه بدعوى أن ذلك مقدر عليه أزلا، أي أن الله حين أمره بالسجود لآدم كانت مشيئته تقضي أن يعصي ذلك الأمر، وإذا اقتضت المشيئة الإلهية طاعته لأطاع، لأن الله تعالى لا يشاء شيئا إلا وقع، " أما الحلاج فيرى أن الطاعة واجبة على كل حال وإن الله قد يأمرنا بأن نفعل شيئا، وإن كان يعلم أننا لا نستطيع فعله".[3]

ويتضح أن عبارة (أنا الحق) لم تكن صرخة جذب ولا كلمة شطح وإنما هي:

عبارة لخص بها نظرية كاملة في الإلهيات مصطبغة بصبغة صوفية، فكلمة (حق) يستعملها الصوفية عادة للدلالة على الخالق مقابل كلمة (الخلق) التي يراد بها المخلوقات أو العالم فقوله: (أنا الحق) معناه أن الحق الخالق ويصف الحلاج بهذا الإلوهية بالتجريد والتنزيه "ولكن لعله لم يخطر بباله أن معرفة الله المنزه شيء في غير مقدور الإنسان وذلك لأنه يرى أن الرجل المثالي يجد في نفسه بعد تصفيتها بأنواع الرياضة والمجاهدة والزهد حقيقة الصورة الإلهية التي طبعها الله فيه".[4]

---

[1] محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية. ص 119.

[2] الحلاج: الطواسين: منشورات الجمل، ط1، 2007، ص 12.

[3] العوادي: الشعر الصوفي. ص 84.

[4] قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي. ص 113.

ولعل هذا هو الدين الذي دعا إليه الحلاج، هذا الروحي الكبير الذي كان أسمى وأشد إخلاصا من أن يساوم بوجدانه فقد أقام في وجه السلطة العامة، ممثلة بالدولة والهيأة الدينية، سلطانا شخصيا مستمدا من الله مباشرة، ذلك هو سلطان الإنسان والولي معا، ولم يكن الحلاج نظريا كالجنيد، فقد بشر بمذهبه بين المؤمنين والكفرة على حد سواء فضلا عن اجتذابه الناس إلى مذهبه بفعل المعجزات والخوارق،[1] ولم تكن جريمته –كما رآها بعض الصوفية– أنه باح بالسر الإلهي، بل لأن الحلاج أعلن بدافع إيحاءات داخلية الدعوة إلى حقيقة تكمن فيها الفوضى الدينية والسياسية والاجتماعية، هذه الحقيقة وضحت الكثير من الصوفية ولكن الحلاج انفرد عنهم بأنه عاش فيها ومات في سبيلها، ومن هنا جاءت الرقة والعاطفة التي يندر وجودها عند غيره والتي تمثلت في كثير من مناجياته التي يتوسل بها إلى الاتحاد بمحبوبه والتي يمكن التماسها فيما ورد عنه من نصوص، "قال أحمد بن القاسم الزاهد: سمعت الحلاج في سوق بغداد يصيح: (يا أهل الإسلام أغيثوني فليس يتركني ونفسي فانس بها وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه، ثم أنشأ يقول:

حَوَيْتَ بِكُلِّي كُلَّ كُلِّكَ يَا قُدُسِي ... تُكَاشِفُنِي حَتَّى كَأَنَّكَ فِي نَفْسِي

أُقَلِّبُ قَلْبِي فِي سِوَاكَ فَلاَ أَرَى ... سِوَى وَحْشَتِي مِنْهُ وأَنْتَ بِهِ أُنْسِي

فَهَا أَنَا فِي حَبْسِ الحَيَاةِ مُمَتَّعُ ... عَنِ الأُنْسِ فَاقْبِضْنِي إِلَيْكَ مَعَ الحَبْسِ[2]

وهو القائل:

يَسُقُونِي وقَالُوا لاَ تُغَنِّ ولَوْ سَقُوا ... جِبَالَ حُنَيْنَ مَا سَقَوْنِي لَغَنَّتِ

تَمَنَّتْ سُلَيْمَى أَنْ نَمُوتَ بِحُبِّهَا ... وأَسْهَلُ شَيْءٍ عِنْدَنَا مَا تَمَنَّتِ [3]

---

[1] ينظر العوادي: الشعر الصوفي. ص 85.

[2] أخبار الحلاج: نشر وتصحيح. ماسينيون وكراوس، منشورات الجمل. ألمانيا. 1999. ط1. ص 57-58.

[3] شرح ديوان الحلاج. ص 56.

وحين جيء به ليصلب رأى الخشبة والمسامير فضحك حتى دمعت عيناه ثم رأى زميله الشبلي فاستعار سجادته وصلى عليها ثم صار يدعو بدعاء يقول في بعضه: (وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصبا لدينك وتقربا إليك فاغفر لهم فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت، فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد).[1]

إن عقيدة الحلاج التي ضمنها كتابه "الطواسين" قد هزت المسلمين هزا ومع أنها لم تعش بعده طويلا إلا أنها كانت حجر الزاوية التي بنيت عليها مبادئ صوفية كثيرة أبرزها ما يتصل بطبيعة (الإنسان الكامل) عند ابن عربي، والذي تبلور في كتاب عبد الكريم الجيلي (الإنسان الكامل) فيما بعد".[2]

وأما نظرية الحلاج في النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية فقد أورد لها قسما خاصا من كتابه (الطواسين)، وهو ذلك القسم الذي جعل عنوانه (طاسين السراج) [3] وأظهرنا من خلاله على أن لمحمد صلى الله عليه وسلم صورتين مختلفتين:صورته نورا أزليا قديما، كان قبل أن تكون الأكوان ومنه استمده كل علم وعرفان بسورته نبيا مرسلا وكائنا محدثا تعين وجوده في زمان ومكان محدودين، وهو هنا إنما صدر في رسالته التي أداها، ودعوته التي دعا إليها، وكماله الذي تحقق به في العلم والعمل –عن ذلك النور الأزلي القديم الذي صدر عنه واستمد منه غيره من الأنبياء السابقين والأولياء اللاحقين وقد وصف الحلاج ذلك النور المحمدي، وبين ما تنطوي عليه النعوت التي نعت بها سراجه الفياض من المعاني الروحية. فقال: (طس سراج من نور الغيب بدا وعاد وجاوز السراج وساد، قمر تجلى من بين الأقمار برجه في فلك الإسرار، سماه الحق (أميا) لجمع همته

---

(1) أخبار الحلاج. ص 8.

(2) العوادي: الشعر الصوفي. ص 86.

(3) محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام. ص 120.

و (حرميا) لعظم نعمته و(مكيا) لتمكينه عند قربه)[1] وبين كيف استمدت أنوار النبوة من ذلك النور المحمدي الذي هو أقدم من كل هذه الأنوار فقال: "أنوار النبوة من نوره ظهرت وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم، همته سبقت الهمم ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم"[2]. وعن مكانته في النبوة قال: (الحق به وبه الحقيقة، هو الأول في الوصلة، هو الآخر في النبوة والباطن بالحقيقة والظاهر بالمعرفة".[3]

فكل أولئك نصوص صريحة للدلالة على نظرية الحلاج في الحقيقة المحمدية وعلى أن هذه النظرية كانت تدور على طائفة من المعاني الرئيسية التي كان لها قوامها قدم النور المحمدي وسبقه في الوجود على كل ما في الكون وفيض أنوار العلم والحكمة والنبوة من سراجه الوهاج، سواء أكانت هذه النبوة نبوة محمد المبعوث نفسه أم نبوة غيره من الأنبياء السابقين عليه.

وقد لعبت هذه النظرية دورا هاما في تاريخ التصوف بعد الحلاج، فنجدها في صور مختلفة معبرا عنها بألفاظ وعبارات متنوعة عند كل من ابن عربي وعمر ابن الفارض وعند غيرهما من الصوفية ممن اصطبغ تصوفهم بصبغة فلسفية.

وأما نظريته في وحدة الأديان فتقول أن الأديان ليست إلا أسماء بحقيقة واحدة وفروع لأصل واحد، وهي كلها تعود لله وإن ما دام هو الذي يجري مشيئته فيخلق هذا نصرانيا وذاك يهوديا فماذا يعمل العبد؟ وأي خلاف يكون بين الأديان من حيث الحقيقة، وأن هذا الاختلاف الذي نلمسه ليس إلا اختلافا في الظاهر لا في الجوهر.[4]

---

(1) كتاب الطواسين. ص 9.

(2) المصدر نفسه. ص 11.

(3) المصدر نفسه. ص 13.

(4) قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي. ص 116.

إن وحدة الأديان التي قال بها هؤلاء المتصوفة وعلى رأسهم الحلاج تشير في مضمونها إلى وحدة العقيدة دون أية إشارة إلى وحدة الشريعة، مع أن توحد الأديان يقتضي توحد الشرائع، أو على أقل تقدير تقاربها، ومع ذلك فإن هذه الأديان التي يوحدون بينها تختلف في شرائعها اختلافا جذريا هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فلو وافقناهم القول بوحدة العقيدة من منطلق أنها مبدأ إسلامي مبني على قوله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِىٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِىٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ ﴿١٣﴾ ﴾ .[1]

لكن الذي يفهم من كلام المتصوفة أن وحدة العقيدة هذه تشمل الأديان الصحيحة، وغير الصحيحة وهذا أمر لا يتفق مع منطق العقل أو أصول الشرع إذ لا استواء بين الحق والباطل، ذلك أن هذه الأديان التي يوحدون بينها "فيها دين يقول بوحدة الإله ودين يقول بالتثليث وآخر ينفي وجود الإله مطلقا، فكيف يمكن التوحيد بينها، خاصة إذا ما عرفنا أن الحق واحد لا يتعدد؟ وهذا يلزم منه أن يكون واحد منها فقط صحيحا والبقية باطلة، وإلا لو كانت كلها حقا لما كان لبعث الرسل عليهم السلام للدعوة إلى عبادة الله وحده ونبذ ما بعد سواه من آلهة واعتبار عبادتها شركا يوجب عذاب فاعله أية قيمة أو معنى ما دامت كل هذه العبادات حقا".[2]

فبعث الرسل إذا عبث والدعوة إلى إفراد الله بالعبادة عبث والله منزه عن العبث ثم إن ختم الرسالات السماوية بالإسلام يصبح لا معنى له خاصة وإن اله تعالى قد نص في

---

[1] الشورى. 42 /13.

[2] سارة آل سعود: نظرية الاتصال عند الصوفية، دار المنارة للنشر والتوزيع. ط1 ، القاهرة. ص 271-272.

محكم تنزيله على أنه لن يقبل من خلقه بعد الإسلام دينا فقال عز من قائل: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾ (1) وقال: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٨٥﴾ .(2)

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (... وذلك أنه علم بالاضطرار: أنَّ الرسل كانوا يجعلون ما عبده المشركون غير الله ويجعلون عابده عابدا لغير الله، مشركا بالله عادلا به، جاعلا له ندا فإنهم دعوا الخلق إلى عبادة الله وحده لا شريك له وهذا هو دين الله الذي أنزل به كتبه وأرسل به رسله وهو الإسلام العام الذي لا يقبل الله من الأولين والآخرين غيره. ولا يغفر لمن تركه بعد بلاغ الرسالة.(3)

ومع هذا فإننا نجد من الباحثين المعاصرين من يعتبر هذه الدعوة روحا طيبة وسمة إيجابية يمتاز بها الصوفي. وذلك أنه سما بنفسه عن التعصب لدين بعينه وترفع فوق الأحقاد والضغائن وانفتح على العالم بكل أديانه ومعتقداته مساهمة في إيجاد التقارب البشري وفي هذا يقول الدكتور أحمد خواجه: "يمتاز الصوفي نزعة إنسانية متفتحة فهو قد سما بطباعه وأخلاقه الرخيصة فوق الأحقاد والضغائن والتعصب لفرقة من الفرق أو لدين من الأديان، والصوفي لا يفرق بين البشر كسادة وعبيد وأجناس، لقد وسع الصوفيون آفاق الديانة الإسلامية لتمتد إلى غيرها من الأديان الأخرى".(4)

وكلام (خواجه) هذا مردود بكل ما تقدم إذ إن وحدة الأديان ليست انفتاحا وتقاربا بين الملل والشعوب بقدر ما هي قضاء على كل دين.

(1) آل عمران، 3 /19.
(2) آل عمران، 3 /85.
(3) ابن تيمية: الفتاوى. 256/2.
(4) أحمد خواجه: الله والإنسان في الفكر العربي والإسلامي. ص 187-188.

إذ للانفتاح والتقارب مداه المحدود الذي لا يسيء إلى العقيدة أو العبادة أو القيم الأخلاقية المقدسة.

1- ذو النون المصري:

أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم الأخميمي المصري (283-353 هـ)؛ كان أول من فسر إشارات الصوفية وأول من عرف التوحيد بالمعنى الصوفي، وكان له أكبر الأثر في تشكيل الفكرة الصوفية.[1]

أما شعره ففيه رقة عشقه وقوة إيمانه. يقول:[2]

أَمُوتُ ومَا مَاتَتْ إِلَيْــكَ صَبَــابَـتِي ... وَلاَ رُوِيَتْ مِنْ صِدْقِ حُـبِّـكَ أَوْطَـارِي

مُنَايَ المُنَى كُلَّ المُنَى أَنْتَ لِي مِنِّي ... وأَنْتَ الغَنِيُّ كُلَّ الغِـنَى عِنْدَ إِقْصَارِي

وَأَنْتَ مَدَى سُؤْلِي وَغَــايَــةُ رَغْبَـتِي ... وَمَوْضِــعُ شَكْـوَايَ وَمَكْنُونُ إِضْمَـارِي

تَحَمَّلَ قَلْـبِي فِــيكَ مَــا لاَ أَبُـثُّـهُ ... وإِنْ طَالَ سَقَمِي فِيكَ أَوْ طَالَ إِضْرَارِي

وَبَيْنَ ضُلُوعِي مِنْكَ مَا لَوْلاكَ قَدْ بَدَا ... ولَمْ يَبْــدُ بَادِيـــهِ لِأَهْـلِي ولاَ جَــارِي

وَبِي مِنْكَ فِي الأَحْشَاءِ دَاءٌ مُخَامِرٌ[3] ... فَقَــدْ هَــدَّ مِنِّي الـرُّكْنَ وَأَنْتَ أَسْرَارِي

أَلَسْتَ دَلِيلُ الرَّكْبِ إِنْ هُمْ تَحَـيَّرُوا ... ومُنْقِــذُ مَنْ أَشْفَى عَلَى جُرفٍ هَـارِي

أَنَرْتَ الْهُدَى لِلْمُهْتَـدِينَ وَلَـمْ يَـكُنْ ... مِنَ النُّورِ فِي أَيْدِيهِـمْ عُشْــرَ مِعْشَارِي

فَنَلْــنِي بِعَــفْوٍ مِنْــكَ أَحْيَا بِقُرْبِهِ ... وَعَيْـش بيُسْــرٍ مِنْـكَ فَقْـرِي وإِعْسَارِي

---

[1] عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 225.

[2] المرجع نفسه: ص 226، وينظر أيضا: أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء. 390/9.

[3] مخامر: هو المخالط، من خامره الداء أذا خالطه، ابن منظور، لسان العرب، 254/4، 255، مادة (خمر)

ومع أن الأسباب كثيرة إلى الله الحبيب، وأنه يدني أحبته ويرغبهم إليه إلا أن ذا النون كان يتهلف على أن يرى حبيبه بلا حجاب:

حَسْبُ المُحِبِّينَ فِي الدُّنْيَا بِأَنَّ لَهُمْ   مَعَ رَبِّهِمْ سَبَبًـا يُدْنِي إِلَى سَـبَبِ
قَوْمٌ جُسُومَهُمْ فِي الأَرْضِ سَارِيَّـةٌ   نَعَمْ وَأَرْوَاحُهُمْ تَخْتَالُ فِي الحُجُبِ
لَهْفِي عَلَى خُلْوَةٍ مِنْـهُ تُسَـدِّدُنِي   إِذَا تَضَرَّعْتُ بِالإِشْفَاقِ والـرُّغَبِ
يَا رَبُّ يَا رَبُّ أَنْتَ اللهُ مُعْتَمَدِي   مَتَى أَرَاكَ جَـهَارًا غَيْرَ مُحْتَجِـبِ[1]

فسبيل الرؤيا عند ذي النون هو الخلوة والذكر الممتزج بالحب وهذا الذكر عدة أنواع:

وأَذْكُرُ أَنْوَاعًا مِنَ الذِّكْرِ حَشْوُهَا   وِدَادٌ وَشَوْقٌ يَبْعـثَانِ عَلَى الـذِّكْـرِ
فَذِكْرُ أَلِيفِ الحُبِّ مُمْـتَزِجٌ بِهـَا   يَحِلُّ مَحَلَّ الرُّوحِ فِي طَرَفِهَا يَسْرِي
وَذِكْرٌ يَعُــزُّ النَّفْسَ مِـنْهَا لأَنَّهُ   لَهَا مُتْلِفٌ منْ حَيْثُ يَدْرِي ولاَ تَدْرِي
وذِكْرٌ عَلاَ مِنِّي المَفَاوِزَ والذُّرَى   يَجِلُّ عَنِ الأَوْصَافِ بِالْـوَهْمِ والْفِـكْرِ[2]

وهذا الضرب الأخير من الذكر هو الذي قال عنه ذو النون حين سئل عن الذكر: "هو غيبة الذاكر عن الذكر"[3] وقال: "من ذكر الله تعالى ذكرا على الحقيقة نسي في جنب ذكره كل شيء، وحفظ الله تعالى عليه كل شيء وكان له عوضا عن كل شيء".[4]

---

(1) أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء. 342/9.
(2) المصدر نفسه. 391/2.
(3) الرسالة القشيرية. ص 112.
(4) المصدر نفسه. ص 111.

أما المعرفة عند ذي النون فهي رؤية الله بالقلب عن طريق الحب، وقد قسم المعرفة ثلاثة أقسام: معرفة العامة ومعرفة العلماء والفلاسفة ومعرفة الأولياء الذين يرون الله بقلوبهم، وهي العلم بصفات التوحيد وفيهم قال:

يَا طَالِبَ العِلْمِ هَهُنَا وَهُنَا وَمَـعْدُنُ العِلْمِ بَيْنَ جَنَبَــيْكَا[(1)]

وقيل في (ذي النون) أنه كان فائقا في هذا الشأن (يعني التصوف وقال فيه المستشرق نيكلسون هو أحق رجال الصوفية على الإطلاق أن ينسب إليه أنه وضع أسس التصوف.[(2)]

2- أبو يزيد البسطامي:

أبو يزيد الأكبر طيفور بن عيسى (188-261 هـ) من بسطا مخرسان اشتهر بالشطح، وأصله كلمات مستغربة تصدر عن الصوفي في حال وجده وذهوله بمشاهدة جلال الحق فلا يدري ما يقول، أو أنه ينطق عما يشهد بلسان مشهوده، وفي ذلك يقول الجنيد شيخ الصوفية: "إن حال أبي يزيد كحال مجنون ليلى، فإن حبه لليلى وقد تملكه لم يعد معه يرى في الأشياء والمخلوقات وحتى في نفسه إلا أنها ليلى، فلما سألوه من أنت قال: "ليلى" !! [3] ومن أقوال البسطامي أن الصحو يتحقق بتمكين صفة الإنسانية واعتدالها وهو الحجاب الأعظم عن الحق تعالى ويتحقق السكر بزوال الآفة ونقص الصفات البشرية وذهاب تدبيره واختياره واضمحلال تصرفه في نفسه ببقاء طاقة متمكنة في ذاته خلافا لجنسه وذلك أبلغ وأتم وأكمل.

(1) نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة أبو العلاء العفيفي القاهرة ، 1956، ص 371.

(2) عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية ، ص 222.

(3) المرجع نفسه، ص 67.

ويخالف مذهب البسطامي –الذي هو طريقة السكر– مذهب الجنيد الذي هو طريقة الصحو مخالفة تامة لأن السكر في نظر الجنيد هو محل للآفة فهو مشوش للأحوال ومزيل للصحة ومضيع لزمام النفس ...[1]

أما المعرفة عند أبي يزيد فهي وجود العارف ربه. قال: "أعلى درجات العارف وجوده ربه"[2] أما السبيل إلى المعرفة فهو (الله) ذاته: "عرفت الله بالله وعرفت ما دون الله بنور الله"[3] ويغدو الله الغاية والوسيلة في آن واحد في قوله: "لا أريد من الله إلا الله".[4]

ويبلغ الغناء أقصى درجاته عند أبي يزيد حين يقول: "إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني". "سبحاني ما أعظم شأني".[5]

لقد اكتملت صورة أبي يزيد البسطامي الذي تميز بما يلي:

– تجريد الأمور الدينية عن كل ما يشعر بالحس فيها، كما هو الشأن عند رابعة وإلى هذا تضاف أقواله الخاصة بالجنة والنار، إذ يرى أنه لم يكن الله أن يلجأ إليهما في الثواب والعقاب، لأنهما من الحسية والمادية وإنه ليبالغ في توكيد هذا المعنى أكثر من رابعة ... ولهذا يرى في نهاية الأمر أن كل الأخرويات ما هي إلا رموز لا يمكن أن تأخذ بظاهرها بل يجب أن تجرد من معناها الحسي كل التجريد.

– وشعوره بما ارتفع إليه من سمو في معنى التنزيه والتوحيد يدفعه إلى الإحساس بأنه فوق جميع أولئك الذين قصروا في معاني التنزيه والتوحيد حتى الأنبياء لأنهم هم الآخرين قد تخلفوا عنه في هذا التسامي الروحي الخالص.

---

(1) عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية ، ص 71.

(2) الأصبهاني: حلية الأولياء، 10/ 38

(3) المصدر نفسه . 37/10.

(4) المصدر نفسه. 37/10.

(5) المصدر نفسه. 39/10.

– أما وقد بلغ أبو يزيد هذه المرتبة العليا السامية فقد وثب الوثبة الأخيرة ليلحق بالألوهية نهائيا فيصير هو والله شيئا واحدا[1].. !

3- الشبلـــــي:

أبو بكر (247هـ-334هـ) له شطحات عرفت عنه كشطحات البسطامي وإن كان البسطامي له السبق والشبلي والحلاج من أخلافه وله شعر صوفي جميل وسليقة شعرية فياضة. يقول:

عَوَّدُونِي الْوِصَالَ وَالْوَصْلُ عَذْبٌ ... وَرَمُونِي بِالصَّدِّ والصَّدُّ صَعْبُ
زَعَمُوا حِينَ أَزْمَعُــوا أنَّ ذَنْــبِي ... فَرْطُ حُبِّي لَهُمْ ومَا ذَاكَ ذَنْبُ
لاَ وَحَقُّ الخُضُوعِ عِنْدَ التَّلاَقِـي ... مَا جَزَى مَنْ يُحِبُّ إلاَّ بِحُبِّ[2]

والمحبة عند الشبلي هي صراط الأولياء وتقويتها بالمحبة فمن ملت همته ضعفت محبته !! والأعجب من أمر المريد -عند الشبلي- هو أن يعرف الله ثم يعصاه؟ وأما المحب الذي لا تفتر محبته فهو دائم الشوق للحق، ومحبته تدفعه إلى مرور من يشتاق إليه وموافقته، ولا بد له في محبته من الأدب ويقول أن: المحبة كأس لها وهجر إن استقرت في الحواس قتلت وإن سكنت في النفوس أسكرت فهي سكر في الظاهر ومحبة في الباطن

لَيْسَ تَخْلُو جَوارِحِي مِنْكَ وَقْتًا ... هِي مَشْــغُولَةٌ بِحَــمْلِ هَـوَاكْ
لَيْسَ يَجْرِي عَلَى لِسَانِي شَيْءٌ ... عَـلِمَ الله ذَا سِـــوَى ذِكْـــرَاكْ
وتَمَثَّلْتَ حَيْـثُ كُنْــتَ بِعَيْـنِي ... فَهِي إنْ غِبْتَ أَوْ حَضَرْتَ تَرَاكْ[3]

---

[1] عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية. وكالة المطبوعات. الكويت. ط3. 1978. ج34/1.
[2] عبد المنعم الحفني:الموسوعة الصوفية. ص 333.
[3] المرجع نفسه. ص 335.

ولما كان الله تعالى هو دائرة تفكير الشبلي وهو كل الحب الذي أودعه الله تعالى في قلبه فمركز الدائرة في تفكيره هو التوحيد. والتصوف بدؤه معرفة الله ونهايته توحيده، ولم تكن تسمية الصوفية بالصوفية إلا لأنهم جردوا أنفسهم لله تعالى فعرفوه فوجدوه فصفت نفوسهم من كل كدر.[1]

ولقد كان الشبلي من منافسي إمارة الحب، فلقد كان من تلبسه بشخصية المجنون وصدوره عن روحه أنه نافسه في الحب. فقال:

بَاحَ مَجْنُونُ عَامِــرٍ بِهَـــوَاهُ كَتَمْتُ الْهَــوَى فَفُــزْتُ بِوَجْدِي

فَإِذَا كَانَ فِي القِيَّامَةِ نُــودِيَ "أَيْنَ أَهْلُ الهَوَى" تَقَدَّمْتُ وَحْدِي[2]

ويقول في الصبر عن الله الذي يؤرق الصوفية ويخرجهم عن حدّ الاحتمال وهو صبر المحبين:

وَكَيْفَ الصَّبْرُ عَمَّنْ حَلَّ مِنِّي بِمَنْـزِلَةِ اليَمِينِ مِنَ الشِّمَالِ

إذْ لَعِبَ الرِّجَالُ بِكُـلِّ شَـيْءٍ رَأَيْتُ الحُبَّ يَلْعَبُ بِالـرِّجَالِ[3]

والخلاصة أن تجربة الشبلي كانت أقرب إلى طبيعة الشعر من سواها إذا كان يخرج أحاسيسه الصوفية المجردة بروح ما يشاهده، وغالبا ما كان يلتجأ إلى غيره حين لا يجل في نفسه قدرة على التعبير عما يحس لذلك كثر تمثله بأشعار غيره من الشعراء. وفي مقدمتهم العذريون، ومع ذلك فتجربة الشبلي لا تختلف في نتيجتها عن غيره إذ هي تفضي به أيضا إلى تجريد لا نهائي حيث يكون فيه الزمان سرمدا. يقول:

تَسَرْمَدَ وقْتِي فِيكَ فَهُوَّ مُسَرْمَدٌ وأَفْنَيْتَنِي عَنِّي فَعُدْتُ مُحَدَّدَا

(1) عبد المنعم الخفي الموسوعة الصوفية. ص 334.

(2) ديوان الشبلي: جمع وتحقيق كامل مصطفى الشنبي. بغداد. 1967. ص 70.

(3) القشيري: الرسالة القشيرية. ص 401.

تَغَرَّبَ أَمْرِي فَانْفَرَدْتُ بِغُرْبَتِي وأَفْنيْتَنِي عَنِّي فَصِرْتُ مُجَرَّدَا[1]

والمكان عنده لا نهائي. يقول:

ومِنْ أَيْنَ لِي أَيْنٌ، وإِنِّي كَمَا تَرَى أَعِيشُ بِلاَ قَلْبٍ وأَسْعَى بِلاَ قَصْدِ.[2]

وهذه حالة المحو التي أجاب عنها الشبلي حين سأله رجل: (مالي أراك قلقا أليس هو معك وأنت معه. فقال: لو كنت أنا معه كنت أنا ولكني محو فيما هو".[3]

ومع ذلك فالشبلي لم يكن يقول بالشهود فضلا عن الحلول والاتحاد، فالله واجب الوجود وخالق العالم شيء والعالم بكل ما فيه من مخلوقات شيء آخر، وهو يخاطب ولكن لا يرى ولا يشاهد وكان يؤمن بالفناء في الذات الإلهية مثل أستاذه الجنيد، ولكن لم يكن يفنى فيه عن نفسه والواعية. فتصوفه دائما تصوف صحو لا تصوف غيب.[4]

وبانتهاء مرحلة هؤلاء المتصوفة فقد كان العصر التالي (القرن الخامس) مجذبا إذا ما قورن بسلفه إذ خمدت الجذوة العارمة التي كانت تضطرم بها قلوب صوفية هذا العصر والتي ملأتها وجدا ولهفا للاتصال بالله، وتحولت في العصر التالي إلى بحوث نظرية في عقائد الصوفية وأقوالهم وأخبارهم وطرقهم.

ولعل أقوى دليل على نضج شعر التصوف وتبلور موضوعاته العقائدية ومذاهبه الفنية في هذه الفترة، ظهور شاعرين كبيرين بلغ شعرهما أعلى المستويات الصوفية هما الحلاج وأبو بكر الشبلي.

---

[1] الديوان. ص 98.

[2] المصدر نفسه. ص 95.

[3] العوادي، الشعر الصوفي، ص 215.

[4] شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي العصر العباسي. ص 484.

لقد بات التصوف في القرن الرابع حركة منظمة واشتد عوده وطغى الأسلوب الرمزي والأخيلة الشعرية والألفاظ الغامضة عليه. ومع القرن الخامس أصبح التصوف طريقا للمعرفة والتأمل وأداة لتحقيق السعادة الصوفية.

رابعا: القرن الخامس الهجري:

بانتهاء رعيل الحلاج أغلق ساطع شهده التصوف الإسلامي فقد كان العصر التالي (الخامس) مجذبا إذا ما قورن بسلفه، لقد خمدت تلك الجذور العارمة التي كانت تضطرم بها قلوب صوفية هذا العصر والتي ملأنها وجدا ولهفا للاتصال بالله، وتحولت في العصر التالي إلى بحوث نظرية في عقائد الصوفية وأقوالهم وأخبارهم وطرقهم، فجاء كتاب "اللمع" للسراج الطوسي (ت 380هـ)، وكتاب "التعرف لمذهب أهل التصوف " للكلاباذي (ت 380هـ)، وكتاب قوت القلوب " لأبي طالب المكي، وكتاب "طبقات الصوفية" للسلمي (ت 412هـ)، وكتاب "حلية الأولياء" لأبي نعيم الأصبهاني (ت 430هـ) ورسالة القشيري (465هـ) .

لقد نوه عدنان حسين العودي في كتابه "الشعر الصوفي" [1] إلى الندرة التي عرفها هذا العصر في مجال شعر التصوف بسبب الأزمة الفكرية التي من بها علي أيام الحلاج. وأثناء بحثنا عن شعراء القرن الخامس وجدنا الشيخ عبد الله الأنصاري الهروي (ت 481هـ) والذي اشتهر برباعياته ومناجاته. يقول:[2]

مَا الْوَاحِدُ مِنْ واحِـــــــــدٍ إِذَا كُلٌّ منْ وحدهُ جَاحِدُ
تَوْحيدُ منْ يَنْطقُ عنْ نَعْتِهِ عَارِيَّةٌ أَبْطَلَـهَا الــوَاحِدُ
تَوْحِيدُهَ إِيَّاهُ تَوْحِيــــــدُهُ وَنَعْتُ منْ يَنْعَتُهُ لاحِدُ.

(1) ينظر: العوادي، الشعر الصوفي . ص 113.

(2) الأنصاري: منازل السائرين، معهد الآداب الشرقية، بيروت كتاب ، (د.ت) ص 257.

فهو يتملكه الصراع والحيرة اللذين حاصرا الحلاج قلبه، وهو يقول في موضوع آخر: [1]

غُرْبَتِي فِيكَ غُرْبَةُ الغُرْبَـةِ لاَ فَـرَحٌ دُونَكُــــمْ ولاَ كُرْبَـةُ

أَنْتَ مَقَامِي وأَنْتَ غُرْبَتِي قَدْ طَابَ فِيكَ المَقَامُ والغُرْبَةُ

وهكذا غدا التصوف في القرن الخامس إشارة خطرة تهدد الإسلام في تاريخه وتراثه ووحدته، وكان المسلمون بأمس الحاجة إلى طريق تصون جوهر الإيمان الديني وتحافظ على وحدة الأمة.

إن الظاهرة التي تلفت النظر جدا في نهاية القرن الرابع هي الصراع العنيف بين الصوفية والفقهاء، واتهام هؤلاء الصوفية بالكفر والزندقة لما في ظاهر أقوالهم من إلحاد يخالف سنن الشريعة، وكان الحلاج بن منصور من أشهر من سيق إلى حتفه والذي ظل أتباعه ومريده لا يصدقون بموته وينتظرون عودته، وكان موت الحلاج سببا لانتشار هذه الأفكار أكثر من حياته نفسها .. والنتيجة الهامة هي أن فكرة الصورة الواحدة للإله الأوحد قد حل محلها صورة الوجود الظاهر في كل مظهر من مظاهر الخلق، والتجلي في صورة الصوفي عند فنائه عن نفسه وأن جميع الصوفية وإن لم يجرؤا على التصريح بفكرة (وحدة الوجود) كما فعل الحلاج فقد آمنوا بها ضمنا.

لم يكتف الصوفية بالصراع مع الفقهاء وإنما تجاوزوا ذلك إلى علم الكلام، فبعد ما كان يقترب علم الكلام من العقل ويستند إلى الدليل والبرهان كانت الصوفية تأخذ أكثر فأكثر في تصفية النفوس والعمل في تطهيرها، "ولم يعد هناك حب الله فقط كما في القرنين الأولين أو بحث الآثار والعبادة في الأرواح كما في القرنين الثالث والرابع وإنما

---

[1] الأنصاري: منازل السائرين، ص 307.

أصبحت معرفة ذوقية للذات الإلهية لا يقرها إلا القلب وحده وهذا يتنافى جدا مع الظاهر وينافي علم الظاهر".[1]

وهذا يعني بعبارة أخرى أن التصوف الذي كان في القرنين الأولين طريقا من طرق العبادة ليتسمى باسم الزهد أو الفقر أو النسك، وكان في القرنين الثالث والرابع علما للباطن يتناول الأحكام الشرعية في العبادات من ناحية آثارها في قلوب المتعبدين، ويختلف من هذه الناحية عن علم الظاهر الذي كان الفقهاء يقفون فيه عند ظواهر العبادات ورسومها. "قد أصبح في القرن الخامس للهجرة طريقا ذوقيا ومنهجا روحيا، يوصل إلى المعرفة ويستعان به على تحقيق السعادة الأمر الذي ترتب عليه أن أصبح التصوف هنا مخالفا لعلم الكلام بعد أن كان هناك مخالفا لعلم الفقه".[2]

لقد غدا التصوف في القرن الخامس بأوليائه ومريديه كثيري العدد إشارة خطرة تهدد الإسلام في تاريخه وتراثه ووحدته، وتستدعي سخط السنة عليه في نفس الوقت الذي كان الفكر الديني فيه مغمورا بالجدل الفقهي ودقائق الكلاميين الملتوية الذين تجسدا في: "الدقائق الجدلية في العقائد والتعريفات الملتوية في الفقه بحيث صار الدين يفقد بسرعة صلته بالروح الباطنية والحياة التي تجعله حقيقة من الحقائق. وكان المسلمون بأمس الحاجة إلى طريق تصون جوهر الإيمان الديني ويحافظ في ذات الوقت على وحدة الأمة"[3] ، وقد تقرر ذلك بظهور شخصية أبي حامد الغزالي (ت505هـ) الذي كانت مهمته أن يجعل من الدين (تجربة ذاتية قلبية بين المرء ونفسه بدلا من العناية بالطرائق الجدلية والكلامية). وبعد أن أثارت قضايا الحلول والوحدة التي نادى بها رجال التصوف –قبل عصر الغزالي– من شطحات وزلات عني بدراستها وتجليتها طائفة من العلماء في

[1] قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي. ص 47.

[2] محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية. ص 123–124.

[3] العوادي: الشعر الصوفي. ص 90.

طليعتهم الإمام الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) كما أنكر عليهم بعض الأعمال في كتابه (إحياء علوم الدين). الذي جعل فيه للتصوف وللحياة الروحية الباطنة في الإسلام محلا واسعا إلى جنب الفقه المستند على معطيات العقل"، وبذلك أحل محل الفقه علمين آخرين هما علم المعاملة وعلم المكاشفة.[1]

وقد كان الغزالي جديرا بالنهوض بهذه المهمة،" فقد تثقف في بدء حياته بسائر علوم عصره حتى غدا بعد سنة 483 ه هو أشهر مدرسي المدرسة النظامية ببغداد، بيد أن هذه العلوم جميعا لم تكن لتروي فيه النزعة الدينية الظامئة لليقين القلبي الحار فظل الشك مسيطرا عليه، وأصيب جراء ذلك بأزمة نفسية حادة، كانت نهاية مرحلة من حياته وبداية مرحلة جديدة اتجه فيها نحو التصوف والاعتكاف".[2]

إن شخصية الغزالي كانت من الجلال والقوة، ومذهبه كان من العمق والدقة بحيث استوعبا عصره الذي عاش فيه –مما يغنينا عن التعرض للشخصيات والمذاهب الصوفية الكثيرة التي ظهرت آنذاك.

لقد وصل التصوف إلى مرحلة النفور منه وتوجيه المطاعن إليه وإلقاء الشبهات على تعاليمه. فقد كانت ينظر إليه وقتئذ على أنه زندقة وخروج عن تعاليم الكتاب والسنة " ولم تكن هذه النظرة ناشئة عما كان يدعو إليه الصوفية من بعض التعاليم المتطوية على التحرر من التقاليد وإسقاط التكاليف فحسب، وإنما هي ناشئة أيضا عما كان هنالك من امتزاج من بعض التعاليم والمذاهب الصوفية وبين بعض العقائد الشيعية والإسماعيلية الباطنية، وظل التصوف زمانا متطورا إليه هذه النظرة حتى كان الغزالي فإذا هو يدعو الناس إلى الرجوع إلى دينهم الصحيح ويرغبهم في التصوف" [3]، ويبين لهم أن هذا

---

[1] العوادي: الشعر الصوفي ص 90.

[2] المرجع نفسه. ص 90.

[3] محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية. ص 134-135

هو الطريق الحق الموصل إلى معرفة الحق، ولقد أعان الغزالي على أداء رسالته هذه ما كان يمتاز به من حرارة الإيمان وبلاغة البيان وبراعة الأسلوب وقوة الحجة.

كان الغزالي منذ طفولته يؤمن أن طريق الصوفية إنما يتم بالعلم والعمل، وأن حاصل علومهم هو قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل إلى تخلية القلب من غير الله تعالى وتحليته بذكره". وكان العلم أيسر عليه من العمل فابتدأ بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل: قوت القلوب "لأبي طالب المكي، وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي وغيرهم"[1] من المشايخ فظهر له أن أخص خواصهم لا يمكن الوصول إليه بالتعليم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات، وهناك فرق بين أن نتعلم حد الصحة والشبع مثلا وأسبابها وشروطهما وبين أن تكون صحيحا أنت نفسك وشبعان وفرق بين أن تعرف حدود السكر وأن يتحصل نتيجة أبخرة تتصاعد من المعدة وتستولي على الفكر. وكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه وبين أن يكون حالك هو الزهد والعزوف عن الدنيا."[2]

وقد وجد الغزالي نفسه منغمسا في العلائق وتبين له أن نيته في التدريس الذي كان يمتهنه لم تكن خالصة لوجه الله وأدرك أنه هالك إن لم يتدارك نفسه وظلت الهواجس تحترمه ويعاني الصراع النفسي بين أن يترك كل شيء: التدريس وبغداد والأهل والصحاب والولد والجاه والشأن أو أن يبقى فربما لا يستطيع أن يعود في الغد إلى ما ينوي تركه اليوم، ولم يحسم تردده حتى أصابته ما يسميه علماء الطب النفسي: (الحبسة الكلامية)، وفي حالته يسمونه (عقال المدرس).

---

(1) عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية. ص 443

(2) المرجع نفسه: ص 444.

وتلك حالة يبلغها المرء حينما يتراوح بين أمرين كلاهما صعب عليه تحققه، ويتساويان في ضغوطهما عليه، فكان لسانه لا ينطق بكلمة واحدة، وعاف كل زاد وحار فيه الأطباء، فدبر السفر إلى الشام وتلطف بالحيل ليخرج من بغداد، وفي دمشق كلن لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة اشتغالا تزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى، وتحركت فيه داعية فريضة الحج والاستبداد من بركات مكة والمدينة وزيارة الرسول فسار إلى الحجاز، ثم عاد أخيرا إلى بغداد ولكنه استمر يحرص على خلوته وداوم على ذلك عشر سنوات، وانكشف له في أثنائها أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة، "وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أذكى الأخلاق [1]... ذلك أن جميع حركات الصوفية وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به، وماذا يقول القائلون" في طريقة أول شروطها: تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى، ومفتاحها استغراق القلب بالكلية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله.[2]

لقد جعل الغزالي من التصوف علما إلى جانب ما فيه من العمل وجعل منه بنوع خاص طريقا إلى المعرفة اليقينية وسبيلا إلى السعادة الحقيقية وقد تلقى أهل السنة من المسلمين هذا التصوف بالقبول الحسن، وأحلوه محلا رفيعا إبان القرنين الخامس والسادس للهجرة.

1- الغزالي بين علم الكلام والفلسفة والتصوف:

كان المتكلمون إلى عهد الغزالي يستقون من كتب الفلاسفة أكبر الأدلة التي كانوا يصطنعونها من تأييد مذاهبهم أو في تفنيد مذاهب خصومهم، سواء أكان هؤلاء الخصوم من المتكلمين أنفسهم أم من الفلاسفة. وقد نظر الغزالي فيما كان للمتكلمين من طعن في

---

[1] ينظر: عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 444.

[2] المرجع نفسه، ص 444.

الفلسفة ورد على الفلاسفة ودحض لمذاهبهم فألقى هذا كله ناقصا. ووجد أن واحدا من هؤلاء المتكلمين لم يتجاوز الحظ من فيلسوف بعينه أو التجريح لمذهب بعينه، ويدل على ذلك قوله: « إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علومهم، ولم يكن ما جاء به في كتب المتكلمين إلا كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها بعاقل عامي، فضلا عمن يدعي دقائق العلوم فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عماية فشمرت عن ساق في تحصيل ذلك العلم من الكتب، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ» [1].

ومن هنا حصل الغزالي علم الكلام وعقله وطالع كتب المحققين من أهله، وصنف فيه ما أراد أن يصنف، ولكنه ما لبث أن وجده علما وافيا بمقصوده، غير واف بمقصوده هو، وأنه لم يكن في حقه كافيا، ولا لدائه الذي كان يشكو شافيا.

وبعد أن فرغ الغزالي من دراسة علم الكلام واستيعاب مذاهب المتكلمين أخذ يدرس الفلسفة وعكف على الإلمام بجملة مذاهبها ولعله بلغ من ذلك مبلغا كبيرا، ذلك بأنه كان يعلم أنه "لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلم أهل ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويجاوزه درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وعائلة، وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقا".[2] وهنا يحدثنا الغزالي عن دراسته للفلسفة وأنها لم توفق إلى تحقيق ما كان يصبو إليه من كشف للحقيقة ومعرفة لليقين على وجه لا شبهة فيه ولا غبار عليه، وذلك لما وقف عليه فيها "من خداع وتلبيس وتحقيق وتخييل وما يلزم أصحابها على كثرة أصنافهم من وصمة

---

[1] الغزالي: المنقذ من الضلال: دمشق، 1353 هـ ، ص 82-83.

[2] المصدر نفسه. ص 82.

الكفر والإلحاد، وإن كان بين بعضهم والبعض الآخر تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه".[1]

على أن الغزالي لم يكن يرمي من وراء نقده للفلسفة وتجريحه لمذاهبها مجرد هذا التجريح أو ذلك النقد وإنما يرمي إلى إثبات عجز العقل الذي يصطنعه الفلاسفة في حججهم وأدلتهم عن كشف الحقيقة اليقينية من ناحية، وتقرير أن هناك طريق آخر غير طريق العقل أقدر منه على تبديد ظلمة الشك بنور اليقين وهو طريق الصوفية الذي يعتمدون فيه على القلب ويدركون فيه الحقائق الإلهية بالذوق والكشف بعد أخذ النفس بالطاعة والإخلاص وتصفيتها من شوائب الحس وأدران المادة بالرياضات والمجاهدات، فهو هنا قد نفى عن العقل القدرة على معرفة الحقيقة، ثم أثبتت هذه القدرة للقلب الذي كان عنده مستطيعا لها قادرا على تحصيل السعادة منها بقدر ما كان العقل قاصرا على إدراكها عاجزا عن تذوقها على الوجه الذي تتحقق معه السعادة القصوى والبهجة العظمى.

2-الغزالي وتصنيف العلوم وأصناف الطالبين:

درس الغزالي علم الكلام ونافس فيه العالمين أنفسهم غير أنه لم يجده وافيا بمقصوده هو وأنه لم يكن في حقه ما فيه ثم يدرس الفلسفة ويصبح من أعظم رجالها ويقول أنها لم تحقق له ما يصبو إليه من معرفة اليقين وكشف الحقيقة، وكان غرضه من نقد الفلسفة أنها لا تستطيع أن تصل إلى كشف حجب الحق ولكن القلب وحده هو الذي يستطيع ذلك عن طريق الذوق وصفاء النفس من شوائب الحس والمادة".[2]

لقد عرض الغزالي في أكثر من كتاب من كتبه لتصنيف العلوم وأصناف الطالبين لكل علم منها، وما عسى أن يكون بينها من علوم استدلالية كسبية وعلوم إلهامية وهبية،

---

[1] الغزالي: المنقذ من الضلال. ص 83.

[2] قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي. ص 97.

ولكننا لن نقف هنا إلا عند ما ذكره في هذا الصدد في كتابه (المنقذ من الضلال) وهو الكتاب الذي يصور حياة مؤلفه الروحية أصدق تصوير ويعبر عما اختلج في نفس صاحبه من خلجات وما أشرقت به من لمعات أدق تعبير، فأصناف العلوم وطلابها تتلخص عنده في أربعة: المتكلمون والفلاسفة والباطنية والصوفية.[1]

فأما المتكلمون، وإن كانت غاية علمهم هي حفظ العقيدة من تشويش أهل البدع إلا أن أدلتهم كانت في نظر الغزالي ضعيفة، كما أن آراءهم كانت عرضة لأن يعتريها الشك، وأما الفلاسفة فإن الغزالي لا يجحد ما لفلسفتهم من فضل في تثقيف العقول لا سيما الرياضي والطبيعي منها.[2]

ولكنه أنكر من الطبيعيات ما فيها من مسائل مخالفة للدين، كما نظر إلى مذهب أرسطو في الإلهيات الذي نقله الفارابي وابن سينا على أنه عدو الإسلام: فالدهريون الذين جحدوا الصانع وزعموا أن العالم لم يزل موجودا، والطبيعيون الذين استدلوا من عجائب الصنع والحكمة على وجود قادر حكيم، ولكنهم ذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود وإلى إنكار الآخرة والثواب والعقاب، والإلهيون الذين قالوا بقدم العالم، وبأن الله لا يعلم إلا الكليات فلا يعني بالجزئيات وأن الأجساد لا تبعث وإنما الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء ..[3] كل أولئك طوائف من الفلاسفة، وكلهم في رأي الغزالي كفرة أو زنادقة. وأما الباطنية وهم الذين يزعمون أنهم أصحاب التعليم المخصوص بالاقتباس من الإمام المعصوم، وهو المعلم عندهم، فقد انتقد الغزالي طريقتهم، وبين أوجه الفساد فيها، ووضع كتبا عدّة في الرد عليهم، مثل كتاب (المستظهر) وكتاب (القسطاس المستقيم)، وكتاب (حجة الحق)، ولهذا لم يذكر شيئا له خطر عن طريقة هذه الطائفة، ولا في تجريح

---

[1] ينظر: المنقذ من الضلال ، ص 121 وما بعدها.

[2] المصدر نفسه، ص 121.

[3] المصدر نفسه: ص 122.

مذهبهم في كتابه (المنقذ من الضلال)، ومهما يكن من أمر فقد كان الباطنية كما كان الفلاسفة والمتكلمون عند الغزالي أصنافا للطالبين الذين لا يستطيعون الوصول إلى الحق خالصا من كل شبهة، مُبرء عن كل شائبة.

يبقى بعد هؤلاء، الصوفية وهم الذين أحس الغزالي في أعماق نفسه ميلا عظيما إلى طريقهم، وإقبالا قويا على مذهبهم من الذي يعد نفسه مدينا له بأعز ما لديه،وأشرف ما وصل إليه، ألا وهو تمكين العقيدة في قلبه ومعرفة الحقيقة بذوقه الروحي، وعلمه اللدني، ومن هنا نرى الغزالي يفيض في (المنقذ من الضلال) في وصف طريق الصوفية، وما عنى له من إقبال عليه وانصراف عن غيره من طرق العلم، فهو يحدثنا بأنه "بعد أن فرغ من علوم المتكلمين والفلاسفة والباطنية، ووقف على ما في بعضها من ضعف وما في بعضها الآخر من عجز أو كفر، أقبل بهمته على طريق الصوفية فإذا هو يعلم أن ذلك الطريق إنما يتم بالعلم والعمل، وأن حاصل عملهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله.[1]

وما فتئ يعكف على قراءة كتبهم حتى وقف على كنه مقاصدهم العلمية وعرف أن طريق العلم عندهم ليس التعلم، بل الذوق والحال وتبدل الصفات.[2] ناهيك بما ظهر له من أنه لا مطمع له في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله هو قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى .[3]

---

(1) المنقذ من الضلال. ص 121.

(2) المصدر نفسه. ص 121-122.

(3) المصدر نفسه. ص 125.

3-المعرفة عند الغزالي:

كان نقد الغزالي لمذاهب المتكلمين والفلاسفة والباطنية وإظهاره أوجه النقص أو الفساد والكفر في طريقة كل فريق في المعرفة وإكباره من شأن طريق الصوفية من الناحيتين العلمية والعملية سبيل هذا الصوفي العظيم إلى وضع نظريته في المعرفة التي تتصل بها اتصالا وثيقا نظرية أخرى في السعادة: فالمعرفة على ما يحدثنا به في كتابه (إحياء علوم الدين) هي" معرفة الحضرة الربوبية المحيطة بكل الموجودات، إذ ليس في الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله، والكون كله من أفعاله، ومن يتجلى للقلب من المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه، وصفاته الباقيات وأفعاله وحكمته في خلق الدنيا والآخرة، هو الجنة بعينها عند قوم وسبب استحقاق الجنة عند أهل الحق وعلى قدر ما تتسع معرفة الإنسان بذلك كله، تكون سعة نصيبه من الجنة".[1]

وأفراد الإنسان عند الغزالي ليسوا فيما ينبغي أن يحصلوه من العلم ولا فيما ينبغي أن يسلكوه من طريق في تحصيل ذلك العلم، فهناك إنسان عامي لم يخلص بعد من قيود الحس، وهذا يجب عليه أن يكتفي بالقرآن والحديث، وألا يتجاوز نصوص الكتاب إلى الفلسفة، لأن النظر العقلي في أمور الدين هو –على حد تعبير الغزالي- "بحر عظيم ينبغي ألا ينزله العامي، وواجب العامي التمسك بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل لأن تأويل العامي يشبه حوض البحر، وعلى من لا يحسن السباحة ألا يقترب من مزالق الشطوط"،[2] وهناك إنسان آخر يأخذ نفسه بالتعلم والاستدلال، ولكنه قد يقع في الشكوك، وهناك إنسان ثالث لا يقف عند ظاهر النصوص ولا يقنعه النظر العقلي والاستدلال المنطقي وإنما هو يتجاوزهما إلى نوع آخر من العلم قذفه الله في القلب، وفيه يشهد الحق

---

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين . 2/ 131.

(2) المصدر نفسه: 132/2.

بنور اليقين" [1]، ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات الغزالي نفسه أن للإيمان أو اليقين ثلاث مراتب:

– إيمان العوام المستند إلى الخير، وهؤلاء العوام يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة، كأن يقال لهم: إن فلانا في الدار فيؤمنون بما يسمعون.

– إيمان العلماء الذين يصلون إليه عن طريق الاستنباط كأن يسمعوا فلانا يتكلم فيستنبطون أنه في الدار.

– إيمان العارفين ويقينهم الذي يشهدون فيه الحق دون حجاب، ومثلهم في ذلك كمثل من دخلوا الدار وفيها رجل فرأوا بأعينهم، والعارفون الواصلون إلى هذه المرتبة من الإيمان واليقين هم أحباب الله الذين يتلقون علما لدنيا، لا يستطيع العلماء المعتمدون على الاستنباط العقلي أن يصلوا إليه أو يطلعوا عليه، وسبيلهم في التحقق بهذا اليقين هو التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال على الله بمنه الهمة فهناك في نهاية هذا السلوك يزول في عين القلب كل حجاب، ويفتح من دون البصيرة كل باب وهنالك يشهد العبد الرب شهودا عينيا، ويحيط بذاته إحاطة كاملة تندرج فيها معرفته بكل الحقائق معرفة يقينية لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها وقد بلغ الغزالي نفسه هذه المرتبة السامية وتحقق فيها بأمتع المشاهدات وأروع النفحات.[2]

وجملة القول أن المعرفة اليقينية عند الغزالي ليست معرفة العوام، ولا معرفة المتكلمين والفلاسفة وإنما هي معرفة الصوفية التي تبني على أساس من الذوق الروحي والكشف الإلهي، وهذه المعرفة تقع في قلوب خواص الأولياء بدون واسطة من حضرة الحق مثلها في هذا كمثل علم النبوة الذي أشار إليه تعالى في قوله ﴿"وَعَلَّمْنَـٰهُ مِن لَّدُنَّا

[1] الغزالي: إحياء علوم الدين، 134/2.

[2] ينظر: محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية. ص 132.

عِلْمًا ﴿٦٥﴾"[1] غير أنها تختلف عن هذا العلم في " أنها إلهام ونفث في الروع لا يدري العبد كيف حصل له، ولا من أين جاء إليه، في حين أن معرفة الأنبياء وحي يحصل النبي عن طريق الملك، ومع ذلك فإن كلا من النبي والولي موقن بأن العلم في الحالين إنما يأتي من الله.[2]

4-السعادة عند الغزالي:

وكما يرتب على كل نوع من المعرفة من اللذة والسعادة فقد رتب الغزالي على نظريته في المعرفة نظرية في السعادة، انتهى فيها إلى أن لذة الإنسان وسعادته إنما تكونان في معرفة الله، أكثر وأمتع مما تكونان في معرفة أي شيء آخر وهو يدلل على نظريته هذه بضرب من التحليل النفسي والترتيب المنطقي، فيرى أن " سعادة كل شيء هي لذته وراحته، وأن لذة كل شيء تكون بمقتضى طبعه، وطبع كل شيء هو ما خلق له: فلذة العين في مشاهدة الصور الحسنة، ولذة الأذن في سماع الأصوات الرخيمة، وكذلك سائر الجوارح، لكل منها لذة يحدثها في نفس المدرك ما يمتاز به الشيء المدرك من صفة محببة، أما القلب وهو طريق المعرفة اليقينية، فإن لذته تحصل من معرفته لله، وهي المعرفة التي خلق القلب لها، واختص بها الله أعظم من اللذة الحاصلة من معرفة أي شيء آخر"[3]، إذ كلما كان موضوع المعرفة أجل وأشرف، كانت المعرفة نفسها أدق وألطف، وكانت اللذة الحاصلة منها أقوى وأروع.

"وإذا كان الإنسان يستشعر لذة من معرفة الوزير سيستشعرها إذ تهيأ له الاتصال بالملك الأعظم، فعرفه وأنس به ودنا منه ! الحق أنها لذة لا تعادلها لذة أخرى، لأن الله هو أشرف ما في الوجود، وليس في الوجود ما هو أشرف منه، بل كل موجود يعظم به

---

[1] الكهف:65/18.

[2] محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية. ص 133.

[3] الغزالي: كيمياء السعادة، مصر ، 1343هـ ، ص 18،19.

ويستمد شرفه منه، وإذا كان ذلك كذلك، فإنه ليس ثمة معرفة أعز من معرفة الله، ولا لذة أعظم من معرفته، ولا منظر أجمل من منظر حضرته، وبأن معه أيضا أن ذلك راجع إلى لذات شهوات الدنيا متعلقة بالنفس في اتصالها بالبدن وتدبيرها له، وأن هذه اللذات تبطل بالموت، في حين أن لذة معرفة الربوبية دائمة لأنها متعلقة" [1] بالقلب، والقلب لا يهلك بالموت، فهي من هذه الناحية أدوم وأبقى من غيرها، ولا تبطل بالموت، "بل إنها في الموت تكون أشد وأقوى، إذ أن ما ينكشف للقلب من الأنوار في الموت أكثر سناء وأوفر بهاء، لأنه عندئذ يكون قد خرج من الظلمات إلى النور".[2]

على أن الغزالي لا يرى أن عين القلب تستطيع معرفة الله ومشاهدة جمال حضرته في الموت فقط، أو فيما يشبه الموت في حال النوم، وإنما هو يرى "أنها تنفتح كذلك في حال اليقظة، وذلك عنده من أخلص الجهاد والرياضة ويخلص من الشهوة والغضب وسائر الأخلاق المذمومة: فإذا خلا العبد إلى نفسه، وعطل طريق الحواس، وفتح عين باطنه وسمعه؛ ودأب على ذكر الله بقلبه لا بلسانه، حتى يصبح ولا خبر له من نفسه ولا من العالم ولا شيء يملك عليه باطنه غير مشاهدة الذات الإلهية، فهنالك تنفتح عين القلب ويصبح الإنسان قادرا على أن يبصر في اليقظة ما يبصره في النوم وهنالك يشاهد الحقائق العليا والمناظر الجميلة الجليلة التي لا يمكن شرحها ووصفها وينكشف له ملكوت السماوات والأرض" [3]، إذ أن حجاب القلب عن مطالعة ذلك العالم راجع إلى أنه لم يكن قد فرغ بعد من شغل الحواس، والاشتغال بالعلم المادي، والإقبال على ما فيه من لذات حسية لا تلبث أن تعرض له حتى تزول، وكثيرا ما تعقب له آلاما.[4]

---

(1) الغزالي: كيمياء السعادة: ص 19.

(2) المصدر نفسه. ص 18-19.

(3) المصدر نفسه . ص 134-135.

(4) المصدر نفسه. ص 134-135.

هذه خلاصة نظرية الغزالي في السعادة التي ترتبت على المعرفة، كما يصورها في رسالته الصغيرة الجليلة (كيمياء السعادة)، وهي هذه الرسالة التي تبين منها أن الغزالي اتخذ من عنوانها تعبيرا صادقا عن كيمياء السعادة الباطنية التي تقابل الكيمياء الظاهرية: إذ كما توجد الكيمياء الظاهرية في خزائن الملوك لا في خزائن العوام، فكذلك كيمياء السعادة لا تكون إلا في خزائن الله تعالى ولا تلتمس إلا من حضرة النبوة وكل من طلبها من غير هذه السبيل فقد أخطأ الطريق،

ومن هنا كان لا بد لمن يريد أن يظفر بهذه السعادة أن يتعرى من كل صفات النقص، ويتزين بكل صفات الكمال. وهكذا نتبين كيف تسامي الغزالي بالتصوف إلى أن جعل منه نظرية ذوقية في المعرفة، وطريقة روحية تؤدي إلى السعادة، وكيف كانت هذه الطريقة، وتلك النظرية على ما بينه الغزالي في (المنقذ من الضلال) و(كيمياء السعادة) و (إحياء علوم الدين) وفي غير ذلك من كتبه سبيلا إلى الاستعاضة عن العقل وأدلته التي يصطنعها المتكلمون والفلاسفة، بالذوق الذي يركن إليه الصدفية ويتخذون منه أداة صالحة تعين على تحقيق المثل الأعلى في المعرفة اليقينية الصادقة والسعادة الروحية الرائعة.

لقد وقف الغزالي في القرن الخامس موقفا أضعف أدلة المتكلمين العقلية ومذاهب الفلاسفة النظرية، وتبيين أن العقل عاجز عن إدراك الحقيقية.

الفصل الثاني:

التصوف في القرنين السادس والسابع الهجريين

توطئة

أولا: الإنتاج الشعري والصوفي في القرنين السادس والسابع الهجريين.

ثانيا: خصائص التصوف في القرنين السادس والسابع الهجريين.

ثالثا: أهم الشخصيات الصوفية الشاعرة في هذين القرنين.

1-ابن الفارض.

2-عفيف الدين التلمساني.

3-ابن خميس.

4-ابن سبعين.

توطئة:

لم يكد يطل القرن السادس حين ظهرت طائفة من غلاة الصّوفية الذين وإن لم يعدلوا عن الذوق والوجد إلى العقل والنظر، إلا أنهم خلطوا مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بعلمهم الذوقي وفنهم الروحي، فتكلموا في النبوات والشرائع وحقائق الموجودات العلوية والسفلية وتركيبها وصدورها عن موجدها، وتحدثوا عن الاتحاد بين الرب والعبد وحلول الحق في الخلق وعن التجلي ووحدة الوجود ووحدة الشهود وغير ذلك من المسائل العديدة التي تناولوها في مؤلفاتهم وعبروا عن مذاهبهم فيها شعرا ونثرا. ويرجع هذا الامتزاج بين التصوف ومسائل الكلام والفلسفة إلى ما كان قد شاع في ذلك الحين من مذاهب المتكلمين والفلاسفة في الصانع وصدور الموجودات عنه وما إلى ذلك من عوالم الأرواح وشؤون الآخرة[1] فكان طبيعيا إذن أن يتطور موضوع التصوف، إذ أخذ الصّوفيون يتكلمون في هذه المسائل الكلامية والفلسفية ولكنهم بمنهجهم الذوقي الذي من أخص خصائصه أنه لا يستند إلى نص ولا يعتمد على نظر، وهنالك استحال هذا التباعد الذي كان بين التصوف والفلسفة في القرن الخامس إلى نوع من التقارب بينهما في القرنين السادس والسابع ، وكانت آيات هذا التقارب ما نجده عند السهروردي المقتول في حكمته الاشراقية وابن عربي في وحدته الوجودية وابن الفارض في حبه الإلهي ووحدته الشهودية وابن سبعين في وحدته المطلقة ...

[1] محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام. ص 136.

أولا: الإنتاج الشعري والصوفي في القرنين السادس والسابع الهجريين: [1]

وهذا الإنتاج يتكون من دواوين شعرية، إما جمعت في عصر أصحابها أو فيما بعد ومن قصائد شعرية مستقلة ومنظومة على نمط معين، مثل المعشرات والعشرينيات والوتريات أو المخمسات أو التربيعيات، وكذلك من منظومات أو مجموعات أو موشحات دينية ...ثم هناك القصائد الدينية في مدح الرسول والتشوق إلى الديار المقدسة أو في التوسل أو في الرسائل التي كانت تكتب وترسل مع ركب الحاج لأن كاتبها حالت عوائق بينه وبين أداء فريضة الحج وزيارة قبر الرسول عليه الصّلاة والسلام، ثم الوثائق والخطب، وكذا تآليف في المولد النبوي، وفي مرائي الحسن والحسين وآل البيت.ومن ضمن الدواوين الشعرية التي يمكن الاستشهاد بها:

1- ديوان أبي مدين العوث: (ت 594 هـ)

جمعه ورتبه العلامة سيدي الغربي بن مصطفى الشوار التلمساني وسماه (المتن الربانية الوهبية في المآثر الغوثية الشعبية)، طبع بدمشق سنة 1938، وهذا الديوان يتكون من خمسة وتسعين صفحة، ويتضمن قصائد طوال وقطعا شعرية وموشحات، وموضوعات هذا الشعر في الزهد والتصوف والحب الإلهي.

2- ديوان أبي عمران المارتلي:

نسبة إلى مارتلة المعقل المشهور على وادي آنه من عمل باجة الأندلس، اشتهر بالانقطاع إلى الله تعالى، والزهد في الدنيا، وكان يزوره الملوك ويلتمسون بركته ويستوهبون دعاءه، سكن اشبيلية، وبها توفي سنة 604 هـ وموضوعات شعره في النصائح والزهد، وقد جمع شعره، ودون في حياته.

---

[1] ينظر: نور الهدى الكتاني: الأدب الصّوفي في المغرب والأندلس في العهد الموحدي: ص 79.

وأبو عمران المارتلي كان يحذر في تصوفه حذر الحارث المحاسبي البغدادي فكان كثير المجاهدات زاهدا متقشفا، توفي عن عمر (اثنين والثمانين) سنة.

3- ديوان الخليفة الموحدي عمر المرتضي:

قال عنه ابن عذاري في (البيان المغرب): "وقفت على سفر مجلد من شعره بنظمه ونثره، وبعد أن أورد نماذج من شعره قال: "وكان أديبا عفيفا شاعرا ظريفا غير أن شعره كان ضعيفا. وعرف أبو حفص عمر المرضي باهتمامه بإحياء ذكرى المولد النبوي، وبالمؤلفات التي ألفت في هذا الموضوع " [1]، ويؤكد ابن عذاري هذا قائلا: "وكان يقوم بليلة المولد خير قيام، يفيض فيه الخير والأنعام وكان أشار له بذلك أبو القاسم العزفي لأنه لما ألف كتاب (الدر المنظم في مولد النبي المعظم) بعث به إليه وأشار بذلك الرأي عليه. "[2]

4- ديوان أبي عبد الله محمد بن الصباغ الجزامي:

حققته نور الهدى كتاني سنة 1985. لنيل دبلوم الدراسات العليا، وطبع سنة 2003 بأبو ظبي وكان هذا الشاعر معاصرا للخليفة الموحدي عمر المرتضي، والديوان مليء بأشعار الزهد والتصوف والموشحات، لغرض الزهد والتصوف سبق بذلك ابن عربي ولكونه ضم أكبر عدد من الموشحات الدينية.

5- ديوان ميمون بن خبازة:

وهو عمر ميمون بن علي بن عبد الخالق الخطابي، نسبة إلى قبيلة من صنهاجة سكن مراكش، وزار الأندلس. قال عنه المقري "كان من أكبر أعاجيب الدهر في سرعة البديهة ناظما أو ناشرا مع الإجادة التي لا تجارى"[3] وقد وردت إشارة إلى ديوان ميمون

---

(1) ابن عذاري: البيان المغرب. 445/3.

(2) المصدر نفسه: 446/3.

(3) المقري: أزهار الرياض، 378/2.

بن خبازة في (أزهار الرياض) حيث قال المقري: "وقد كتب عن أبي عمرو هذا كثيرا من شعره أبو عمر بن سالم بن صالح النهرواني المالقي الأديب المقيد الضابط، وتاريخ إجازته إياه سنة أربع وستة ومائة"[1].

ومن أشهر قصائده قصيدة (الميمونية) التي مدح بها المصطفى صلى الله عليه وسلم، توفي الشاعر بـ (سلا) سنة 637هـ.[2]

6- ديوان ابن قسوم الاشبيلي:

وهو محمد بن عبد الله بن إبراهيم بن عبد الله بن قسوم، وهو أشبيلي الأصل، أخذ طريق التصوف عن أبي عمران المارتلي ولازمه طويلا وانتفع بصحبته كما ذكر ذلك في الذيل والتكملة.

وهو أديب ناظم وناثر، زاهد ورع متبتل، كما وصفه بذلك المترجمون كان يعمل كاتبا لبعض أمراء وقته لكنه زهد في الدنيا وانقطع إلى الله، توفي سنة 639هـ.[3]

7- ديوان الششتري:[4]

ترك الششتري ثروة شعرية كبيرة، جمعت في ديوانه الكبير من قبل علي سامي النشار سنة 1960، "وكان الديوان معروفا ومنتشرا في العالم الإسلامي، وقد قسم الديوان إلى جزئين: كبير يحتوي نظمه الطويل والآخر قصير يحتوي مقطعات فحسب، ويبدو أن

---

[1] المقري: أزهار الرياض، 380/2.

[2] نور الهدى الكتاني: الأدب الصوفي في المغرب والأندلس، ص 81.

[3] ينظر المرجع نفسه، ص 82

[4] هو علي بن عبد الله النميري الششتري اللوشي ولد سنة 610 هـ بالأندلس حفظ القرآن منذ صغره ثم سلك مسالك علماء المسلمين في دراساتهم فدرس الفقه ثم انتقل إلى الحكمة وانتهى به المطاف إلى دراسة طرق الصوفية علما وعملا، أما الفلسفة فقد درسها على يد أستاذه ابن سبعين. وكانت معرفته بالشعر وخاصة الموشحات والأزجال الأندلسية على جانب كبير من العمق. ينظر في حياة الششتري: الغبريني: عنوان الدراية، ص 148. و ديوان الششتري: تح على سامي النشار، دار المعارف، الإسكندرية، ط1، 1960. ص 06 وما بعدها.و حاجي خليفة: كشف الظنون: إعداد أحمد شمس الدين. دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1994. 711/5.و أحمد بن عجيبة: اللطائف الإيمانية الملكوتية والحقائق الإحسانية الجبروتية، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان. 2006. وكتب أخرى ...

الديوان الكبير يتضمن مذهب الششتري الصوفي الفلسفي بينما ديوانه الصغير هو في أكثره أوراد ومقطعات إنشادية لمبتدئي المريدين".[1]

8- ديوان ابن عربي: [2]

يعد ابن عربي رأسا من رؤوس الصوفية وإماما من أئمتهم، خلف آثار كثيرة نثرا وشعرا، أشهرها ديوانه الضخم الذي يحتوي طائفة من آرائه في التصوف والعقائد والكلام، والديوان نظرا لما يظم من أشعار وقصائد وموشحات كثيرة ومتنوعة يدل على شاعرية ابن عربي وعلى إحساسه المرهف وتملكه من الصنعة. كان أو نشر للديوان سنة 1217هـ بمطبعة بولاق المصرية، ثم طبع طبعات كثيرة بعدها، وله شعر آخر جعل في كتاب مستقل سماه (ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق).[3]

ثانيا: خصائص التصوف في القرنين السادس والسابع الهجريين:

لعل أهم ما يلاحظ على التصوف في القرنين السادس والسابع أن عناية قوم من الصوفية قد انصرفت حينئذ إلى كشف حجاب الحس ولما وراءه من المدارك والمعارف وان طرقهم في الرياضة والمجاهدة وإماتة القوى الحسية وتغذية الروح بالعبادات والذكر قد

---

(1) الديوان. ص 14-15.

(2) هو محمد بن علي الطائي الحاتمي المرسي الملقب بالشيخ الأكبر، ولد سنة 570هـ بمرسية في الأندلس، وانتقل إلى اشبيلية، كان ذكيا ذكيا، كثير العلم زاهدا متفردا متعبدا متوحدا، زار كثير من البلاد العربية، برزت عنه مؤلفات كثيرة ضخمة تدل على سعة باعه وتبحره في العلوم الظاهرة والباطنة، وقد تفرق الناس في شأنه شيعا وسلكوا في أحره طرائق، فذهبت طائفة إلى أنه زنديق لا صديق، وقال قوم إنه واسطة الأولياء ورئيس الأصفياء .. توفي عام 638هـ، وقبره بالصالحية في مسجد يعرف باسمه (مسجد الشيخ محي الدين) ومازال بعض الناس يتخذون من قبره مزارا حتى اليوم. ينظر في ترجمته: - الذهبي: سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، لبنان، 1996 . 48/23.- الكتبي: فوات الوفيات.تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1993. 241/2، و المقري: نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح إحساس عباس، دار صادر بيروت، 1988،404/1. - الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: عبد القادر الأرناؤوط ومحمد الأرناؤوط، دار ابن كثير، ط1، 1986. 190/5. وكتب أخرى.

(3) ديوان ابن عربي: شرح أحمد حسن، دار الكتب العلمية، ط، لبنان ،2002 ، ص-03.

اختلفت وأنهم كانوا يقولون: "أن أهل المجاهدات يذكرون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها، فينصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية بحيث تصير طوع إرادتهم".[1]

وبعد أن فرق الغزالي بين الفلسفة والكلام وجب الإله جاء الصوفية بعده يخلطون بين هذه القضايا كلها، يتكلمون في حقيقة الروح المحمدي وحلول الله والبشر والتجلي ووحدة الوجود ووحدة الشهود أي أنهم مزجوا الكلام بالفلسفة الإلهية وجذبوها إلى نظرياتهم وساروا بها على منهج أذواقهم.[2]

ولقد كان الصوفية في ذلك وفي غيره متأثرين بمذاهب الإسماعيلية فاختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم وظهر في كلام الصوفية القول بالقطب الذي يدل عندهم على "القائم بحق الكون والمكوّن وهو واحد وقد يطلق على من تحقق بمقام وعلى هذا يتعدد في الزمان الواحد أقطاب في الأحوال والمقامات والعلوم، فإذا أريد المقام الذي لا يتصف به إلاّ واحد، عبّر عنه بالغوث، وهو الذي يصل منه المدد الروحاني إلى دوائر الأولياء".[3]

فلكلمة القطب عند الصوفية معنيان:

1- أكمل إنسان وموضع نظر الله عليه تدور أحوال الخلق، ويسري في الكون سريان الروح في الجسد ويفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل ويخلفه واحد من الأولياء ويسمى غوثا، أو ما يعبر عنه ابن عربي بقوله (قبة الوجود).

2- قطب الأقطاب أي لم يتقدم عليه أحد ولم يترق من الإبدال حتى صار قطبا ولكنه قطب منذ القدم، أي الحقيقة المحمدية.[4]

---

(1) محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية. ص137.

(2) قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي ص 47.

(3) ابن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تح عبد المجيد خيالي مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ط1، 2004. ص 80.

(4) قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي، ص 154.

وكما قال قوم من الصوفية بالكشف والتجلي، فقد قال آخرون بالوحدة المطلقة، وقال فريق ثالث بالحلول والاتحاد، وجاء كلام فريق رابع مزيجا من هذا كله.[1]

فإذا أردنا إن نستخلص موضوعات التصوف التي كانت تدور عليها مذاهب الصوفية في القرنين 6 و7 فإنها تجمل على الوجه التالي:

1)- المجاهدات:

وهي قطم النفس عن المألوفات وحملها على مخالفة هواها في عموم الأوقات، وخرق عوائدها في جميع الحالات، ومرجعها إلى ثلاث:

" ألا تأكل إلا عند الفاقة، ولا تنم إلا عند الغلبة ولا تتكلم إلا عند الضرورة ونهايتها المشاهدة، فلا تجتمع مجاهدة ولا مشاهدة، إذ نهاية التعب تمام السفر، فإذا حصل الوصول فما بقي إلا الراحة ومشاهدة الحبيب وهي ثلاث: مجاهدة الظواهر بدوام الطاعات وكف المنهيات ومجاهدة البواطن بنفي الخواطر الرديئة، ودوام الحضور في الحضرة القدسية ومجاهدة السرائر باستدامة الشهود وعدم الالتفات إلى غير المعبود".[2]

ومن هذه المجاهدات ما يحصل من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق التي تصير مقاما يترقى منه إلى غيره، وبيان ذلك أن المريد لا بد من مجاهدته وعبادته من إن ينشأ له عن كل مجاهدة حال هو ثمرة لتلك المجاهدة، والأحوال التي تعرض لنفس المريد إما أن تكون نوعا من العبادة يرسخ، ويصير مقاما للمريد، وإما ألا تكون نوعا من العبادة، بل صفة حاصلة للنفس كالحزن

---

(1) محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية: ص 138.

(2) ابن عجيبة: معراج التشوف. ص 38.

والسرور، وكالقبض والبسط والهيبة والأنس... "وما يزال المريد يترقى من مقام إلى مقام حتى ينتهي إلى مقام التوحيد والعرفان الذي لا يصل إليه إلا أهل الذوق والعيان".[1]

وبمعنى آخر هي (المجاهدة): "حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال"[2] ليحصل فيما بعد على الأذواق التي هي ثمرة جهاد المتصوف ضد نزعات النفس".[3]

وإذا كانت التوبة في بداية الطريق، والشيخ هو الرائد في هذا الطريق، فانه من الضروري للمريد أن يكون له موقف إيجابي في مقاومة ما يعرض على نفسه من الشواغل التي تعوق سيره أو تثقل خطاه.

والصّوفية يعبرون عن هذا الموقف باسم المجاهدة، وتتوجه المجاهدة بشكل أساسي إلى النفس الإنسانية، لأن هذه النفس يعرض لها الخير والشر، ويطرأ عليها الهدى والضلال، فعلى المريد أن يعود بها إلى فطرتها النقية ومعدنها الأصيل ثم يروضها بطريق التزكية مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ۝١٠﴾".[4]

وهذا يعني أن النفس الإنسانية قابلة للتغيير والتهذيب وتبديل صفاتها السيئة بأخرى حسنة، وكما يمكن تبديل صفات كثير من طباع الطير والحيوان بالترويض فانه يمكن تبديل صفات النفس بالمجاهدة.[5]

---

(1) محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام. ص 138.

(2) هيفرو محمد علي ديركي: مختصر اصطلاحات الصوفية، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر. دمشق. 2008. ص 131.

(3) قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي ص 48.

(4) الشمس. 91/7-10.

(5) سارة آل سعود: نظرية الاتصال عند الصوفية. ص 119.

وليس المقصود بالمجاهدة استئصال صفات النفس في تقويمها وترقيتها من حسن إلى أحسن، حتى تستقيم على طريق الله وهذا لا يتم بمجرد الاطلاع على أحكام تزكية النفوس أو قراءة كتب الأخلاق، بل لا بد فيه من منهج تقويم عملي ولذلك اعتبر الصوفية المجاهدة أصلا من أصول الطريق، وبالتالي تكتسب أهمية الأصول التي نبهوا عليها، حتى قالوا: "من حقق الأصول نال الوصول ومن ترك الأصول حرم الوصول".[1]

ويتوسع ابن عربي في بيان المجاهدة وأقسام النفوس حيالها. ويقول: (إن المجاهدة حمل النفس على المشاق البدنية المؤثرة في المزاج وهنا وضعفا، كما أن الرياضة تهذيب الأخلاق النفسية بحملها على احتمال الأذى في العرض والخارج عن بدنه مما لا حركة فيه بدنية، ثم أن هذه الحركات البدنية المحمودة شرعا منها حركات في سبيل الله مطلقا، وهي أنواع سبيل كل بر مشروع، فمنه ما فيه مشقة فيسمى مجاهدة، ومنه ما لا مشقة فيه فيرتفع عنها حكم هذا الاسم، فنظرنا إلى أعظم المشاق فلم نجد أعظم من إتلاف المهج في سبيل الله وهو الجهاد في سبيل الله الذي وصف قتلاه بأنهم أحياء يرزقون، ونهى أن يقال فيهم أموات".[2]

وإذا كان المقصود بالمجاهدة هو تصفية النفس توطئة لوصولها إلى الله فان بين النفس وبين هذه الغاية السامية عدة حجب تحول دون تحقيق أملها، فعلى المرء أن يجاهد في تمزيق هذه الحجب حتى تتسنى له التصفية والوصول. والسد بين المريد وبين الحق أربعة: المال والجاه والتقليد والمعصية.[3]

وللغزالي رأي في الحجاب الذي يحول بين المرء وربه وفصل الأمور الأربعة بقوله:(وإنما يرتفع حجاب المال بخروجه عن ملكه حتى لا يبقى له إلا قدر الضرورة فما

---

[1] سارة آل سعود: نظرية الاتصال عند الصوفية. ص 119-120.

[2] الفتوحات المكية. 147/2.

[3] سارة آل سعود: نظرية الاتصال عند الصوفية. ص 123.

دام يبقى له درهم يلتفت إليه قلبه فهو مقيد به محجوب عن الله عز وجل، وإنما يرتفع حجاب الجاه عن موضع الجاه والتواضع وإيثار الخمول، والهرب من أسباب الذكر، وتعاطي أعمال تنفر قلوب الخلق عنه وإنما يرتفع حجاب التقليد بان يترك التعصب للمذاهب، وان يصدق بمعنى قوله (لا إله إلاّ الله محمد رسول الله) تصديق إيمان.ويحرص في تحقيق صدقه بان يرفع كل معبود له سوى الله تعالى، وأعظم معبود له الهوى، حتى إذا فعل ذلك انكشف له حقيقة الأمر في معنى اعتقاده الذي تلقفه تقليدا فينبغي أن يطلب كشف ذلك من المجاهدة، لا من المجادلة، فأغلب عليه التعصب لمعتقده ولم يبق له في نفسه متسع صار ذلك قيدا له وحجابا، إذ ليس من شروط المريد الانتماء لمذهب معين أصلا.أما المعصية فهي حجاب ولا يرفعها إلى التوبة والخروج من المظالم وتصميم العزم على ترك العود وتحقيق الندم على ما مضى).[1]

وخلاصة ما يشير إليه النص السّابق أن المجاهدة تعني مقاومة ما يميل إليه الإنسان بشكل عام،أو ما تحبه النفس وفيه مضار لها، فالواجب ترك هذه الأمور ليذوب الحجاب الذي يحول بين المرء وربه، ويعتبر ابن عجيبة المجاهدة ألوانا مختلفة من الموت الذي تبلغ به النفس ما ينبغي من الشفافية والنقاء. وفي ذلك يقول: "قال بعضهم لا يدخل على الله حتى يموت أربع موتات: الموت الأحمر وهو مخالفة النفس، والموت الأسود وهو احتمال الأذى من الخلق، والموت الأبيض وهو الجوع، والموت الأخضر وهو لبس المرقعات".[2]

وعلى المرء أن يمارس أنواع المجاهدات في هذه الميادين، والواقع أنها مع التحقيق تعود إلى الميدان الرئيسي للمجاهدة، وهو النفس، فهي التي تنبهر ببريق الدنيا، وهي التي تتأثر بوساوس الشيطان.

---

[1] الغزالي: إحياء علوم الدين. 474/2.

[2] ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص 415.

ويلخص لنا ابن الفارض تجربته الشخصية في المجاهدة وما أسفرت عنه من نتائج فيقول:

فَنَفْسِي كَانَتْ قَبْلُ لَوَّامَةً مَتَى   أُطِعْهَا عَصَتْ أوْ أَعْصِ عَنْهَا مُطِيعَتِي
فَأَوْرَدْتُهَا مَا الْمَوْتُ أَيْسَرُ بَعْضُهُ   وَأَتْعَبْتَها كَيْمَا تَكُونُ مُرِيحَتِي
وَكَلَّفْتُهَا لاَ بَلْ كَلَّفْتُ قِيَامَهَا   بِتَكْلِيفِهَا حَتَّى كُلِّفْتُ بِكُلْفَتِي
وأَذْهَبْتُ فِي تَهْذِيبِهَا كُلَّ لَذَّةٍ   بِإبْعَادِهَا عَنْ عَادِهَا فَاطْمَأَنَّتِ
ولَمْ يَبْقَ هَوْلُ دُونَهَا مَا رَكِبْتُهُ   وأُشْهدُ نَفْسِي فِيه غيْرَ زَكِيَّةٍ
وكُلُّ مَقَامٍ عنْ سُلُوكِ قَطَعتُهُ   عُبُودِيَّةٌ حَقَّقْتُهَا بِعُبُودَةٍ
وَصِرْتُ بِهَا صَبًّا فَلَمَّا تَرَكْتُ مَا   أرِيدُ أَرَادَتْنِي لَهَا وأَحَبَّتِ.[(1)]

وإذا كانت المجاهدة تتضمن كل هذه الشدة في تعذيب النفس ومقاومة ميولها الطبيعية ورغباتها المشروعة فليس من اليسير أن يتحمل المرء مشقاتها البالغة، ومن ثم فان الصوفية ينصحون بإتباع سبيل التدرج في تربية النفسي والتنقل بها رويدا رويدا في درجات هذا الطريق الحافل بالصخور والأشواك.

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هو: "ما الذي يحمل الصّوفي على سلوك مثل هذا الطريق، واحتمال كل هذه المشقات؟

الواقع أن الذي يحمله على ذلك هو ما يتصف به من دوام المراقبة، ودوام المحاسبة، أي مراقبة ربه، ومحاسبة نفسه، "والمراقبة لعبد قد علم وتيقن أن الله تعالى

[(1)] ابن الفارض. الديوان،2/ 65،66.

مطلع على ما في قلبه وضميره وعالم بذلك فهو يراقب الخواطر المذمومة المشغلة للقلب عن ذكر سيده".[1]

ومما تقدم يتضح الفرق بين المجاهدة والصبر، وذلك أن المجاهدة تعني الصّراع بين طرفين، وقد ينتهي الصراع خطوة إيجابية من صاحب المجاهدات.

أما الصبر فمعناه حبس النفس على الطاعة وإما على المعصية وإما على المصيبة، وكما قال الطوسي: "الصبر على ثلاثة أوجه: متصبر وصابر وصبار. فالمتصبر من صبر في الله، فمرة يصبر على المكاره ومرة يعجز والصابر من يصبر في الله ولله ولا يجزع ولا يتمكن منه الجزع ويتوقع منه الشكوى.

وأما الصبار، فذاك الذي صبره في الله ولله وبالله، فهذا لو وقع عليه جميع البلايا لا يعجز ولا يتغير من جهة الوجوب والحقيقة لا من جهة الرسم والخلقة".[2]

وبهذا يكون الصبر أشمل من المجاهدة لأنها داخلة فيه، وإذا كثرت المجاهدات الصّوفية تحول الصبر عليها إلى ملكة نفسية أصيلة عند المجاهد فتصبح سلوكا تلقائيا يصدر دون تردد أو افتعال.

2)- الكشف:

وهو الكشف عن عالم الغيب كصفات الله ورؤية العرش والكرسي والنبوة والوحي والملائكة مما يتقاعد عنه حس الإنسان وعقله ويأتي ذلك عن طريق المجاهدة التي ذكرناها أي المواهب الدينية التي انبثقت في قلب العبد نتيجة لعمله[3] والكشف هو "حضور القلب مع الرب بنعت البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل، وتطلب

---

[1] أبو سراج الطوسي: اللمع. ص 82.

[2] المصدر نفسه. ص 76،77.

[3] قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي. ص 48.

السبيل، ويكون أيضا مع الحجاب بنعت القرب من مقام المراقبة، وهو للعباد والزهاد ونهاية الأسرار، وأما مكاشفه ضمائر الناس، فليست المقصودة عندهم، قد يعطاها من لم يبلغ هذا المقام، وبعد المحاضرة والمكاشفة".[1]

ولأبن خلدون حديث عن المجاهدة مفاده أن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها، والروح من تلك العوالم، وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشؤه وأعان على ذلك الذكر، فانه كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في نحو وتزايد إلى أن يصير شهودا بعد أن كان علما، ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها، وهو عين الإدراك فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم الدينية والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى، أفق الملائكة وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها، وينصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طوع إرادتهم، فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا يتصرفون ولا يخيرون عن حقيقة شيء لم يأمروا بالتكلم فيه، بل يعدون ما يقع لهم من ذلك محنة ويتعوذون منه إذا هاجمهم وقد كان الصحابة –رضي الله عنهم– على مثل هذه المجاهدة.[2]

ثم إن قوما من المتأخرين انصرفت عنايتهم إلى كشف الحجاب والمدارك التي وراءه واختلفت طرق الرياضة عنهم في ذلك باختلاف تعليمهم في إماتة القوى الحسية وتغذية الروح العاقل بالذكر حتى يحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها بتمام نشوتها

---

[1] ابن عجيبة: معراج التشوف، ص 67.

[2] ينظر: ابن خلدون: المقدمة، ص 434.

وتغذيتها، فإذا حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر في مداركها حينئذ، وأنهم كشفوا ذوات الوجود وتصوروا حقائقها كلها.[1]

ثم إن هذا الكشف لا يكون صحيحا كاملا عندهم إلا إذا كان ناشئا عن الاستقامة، لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة وان لم يكن هناك استقامة كالسّحرة، وليس المراد إلا الكشف الناشئ عن الاستقامة فالاستقامة للنفس كالانبساط للمرآة فيما ينطبع فيها من الأحوال.

ولما عني المتأخرون بهذا النوع من الكشف تكلموا في حقائق الموجودات العلوية والسفلية وحقائق الملك والروح والعرش والكرسي وأمثال ذلك. وقصرت مدارك من لم يشاركهم في طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجدهم في ذلك وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق ردا وقبولا إذ هي من قبيل الوجدانيات وربما قصد بعض المصنفين بيان مذهبهم في كشف الوجود وترتيب حقائقه فأتى بالأغمض فالأغمض بالنسبة لأهل النظر والاصطلاحات والعلوم.[2]

3)- التصرفات في العالم والأكوان بأنواع الكرامات:

والكرامة أمر خارق للعادة غير مقرونة بدعوى النبوة ولا هي مقدمة لها، ولا يشترط فيها التحري كالهجرة وهي عبارة عن إكرام الله لولي من أوليائه الصالحين بما يظهره الله على يديه من أمور[3]، وكرامة الولي "إجابة دعوة وتمام حال وقوة على فعل وكفاية مؤنه يقوم لهم الحق بها وهي مما يخرج عن العادات..، والكرامة أن يبلغ المراد قبل ظهور الإرادة".[4]

---

(1)ابن خلدون: المقدمة، ص 434.

(2)المصدر نفسه، ص 435.

(3) سارة آل سعود: نظرية الاتصال. ص 201.

(4) هيفرو محمد علي دريكي: مختصر اصطلاحات الصّوفية. ص 122.

فمصدر هذه الكرامات هو ما يحصل للصوفي المتحقق وقد انكشف حجاب حسه وغلب سلطان روحه، وقربت ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى: هنا كل يستطيع من وصل إلى هذه الدرجة من الكشف أن يدرك من حقائق الوجود وأن يعرف كثيرا من الواقعات قبل حصولها، وأن يتصرف بهمته وقوى نفسه في الموجودات السفلية، بحيث تصير طوع إرادته على وجه لا يستطيع أن يدركه أو يعرفه أو يتصرف فيه غيره ممن لم يتحقق بمثل ما تحقق به هو من كشف حجاب الحس.

ولا يشترط فيها دائما أن تكون خارقة لنواميس الكون أو خارجة عما يألفه الناس، وليس لها صورة أو كيفية معينة وابن عجيبة له مفهوم خاص لمعنى الكرامة فهي عنده ليست مقصورة على خرق العادة في الأمور الدنيوية المادية، بل أن الكرامة الحقيقية عنده هي تلك التي تتعلق بالأمور المعنوية الخاصة بعلاقة العبد بربه من استقامة في العبودية وكشف الحجب وعمق الإيمان وشدة الفهم عند الله والرضا بقضاء الله ..[1]

ومن خلال مفهوم الصّوفية لمعنى الكرامة، نجدهم يقسمونها إلى قسمين:[2]

كرامة حسية وكرامة معنوية. والكرامة الحسية هي المشتهرة بين عامة الناس، والمتمثلة في خرق العوائد في الأمور المادية.

أما الكرامة المعنوية، فهي لأهل الخصوص من عباد الله، والمتمثلة في التوفيق إلى حفظ آداب الشريعة، والاستقامة مع الله ظاهرا وباطنا، والتزام مكارم الأخلاق وغيرها من الأمور المعنوية.[3]

---

(1) سارة آل سعود: نظرية الاتصال عند الصوفية. ص 201.

(2) المرجع نفسه، ص 201.

(3) المرجع نفسه، ص 202.

وعن أقسام الكرامة يحدثنا ابن عربي فيقول: "وهي على قسمين: حسية ومعنوية: فالعامة ما تعرف إلا الكرامة الحسية، مثل الكلام على الخاطر والأخبار بالمغيبات الماضية والكائنة والآتية والأخذ من الكون والمشي على الماء واختراق الهواء وطي الأرض والاحتجاب عن الأبصار وإجابة الدعاء في الحال " إلى أن يقول: "الكرامة المعنوية لا يعرفها إلا الخواص من عباد الله، والعامة لا تعرف ذلك، وهي أن تحفظ عليه آداب الشريعة، وأن يوفق لإتيان مكارم الأخلاق واجتناب سفاسفها والمحافظة على أداء الواجبات مطلقا في أوقاتها ..."[1]

إذا فالكرامة المعنوية هي الأفضل عند أهل الطريق، وذلك لأنها لا يداخلها استدراج ولا مكر ولا يشاركهم في صورتها فاسق ولا عاص، بخلاف الكرامات الحسية المعروفة لدى العامة، والتي قد يلتبس بها المكر والاستدراج.

ويذهب معظم الصّوفية إلى استحباب ستر الكرامة إلا إذا كانت لغرض صحيح كنصرة دين الله أو تحقيق مصلحة وغير ذلك، أما إظهارها دون سبب موجب فهو مذموم عندهم لأن فيها شيئا من حظ النفس والعجب والمفاخرة.[2]

والكرامة هي للأبرار من عباد الله الذين استقاموا على شرعه، وسلكوا الطريق إليه فكان أن أجرى الله على أيديهم مثل هذه الأمور الخارقة للعادة وإن لم يطلبوها أو يقصدوها. يقول ابن عربي: (أن الكرامة من الحق من اسمه البر، ولا تكون إلا للأبرار من عباده جزاء وفاقا، فان المناسبة تطلبها، وان لم يقم طلب ممن ظهرت عليه).[3]

وحتى لا تكون الكرامة مشاعا لكل دعي، فقد ذكر الصّوفية لها شروطا خاصة تميزها عن غيرها من صور التحايل والخداع.

---

[1] الفتوحات المكية: 369/2.

[2] سارة أل سعود: نظرية الاتصال، ص 204.

[3] الفتوحات المكية: 369/2.

وأهم شروطها:

أن تظهر على يد المتصف بالاستقامة وإتباع التكاليف الشرعية، المقبل على الطاعات بصدق نية، وإخلاص قلب وزهد في متاع الدنيا. يقول القشيري: (ولا بد أن تكون هذه الكرامة فعلا ناقضا للعادة في أيام التكليف، ظاهرا على موصوف بالولاية).[1]

وتبقى الكرامة _عند الصوفية_ أولا وأخيرا منحة إلهية وهبة رحمانية لا تكتسب بكثرة الطاعات والاجتهاد في العبادات بل الفضل لله يؤتيه من يشاء وتكون حينذاك سرا أخر من أسرار الصوفية التي وان عرفنا بعضها فيحجب عليها بعضها الآخر للعمق الذي يتميز به هذا النوع من الفكر.

4)- الشطحات الصوفية:

الشطح[2] تعبير عما تشعر به النفس حينما تصبح لأول مرة في حضرة الإلوهية، فتدرك أن الله هي وهي هو ويقوم إذن على عتبة الاتحاد، ويأتي نتيجة وجد عنيف لا يستطيع صاحبه كتمانه، فينطلق بالإفصاح عنه لسانه، وفيه يتبين هذه الهوية الجوهرية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول إليه، فيتحدث على لسان الحق، لأنه صار والحق شيئا واحدا، ومن هنا ينتقل الخطاب إلى صيغة المتكلم بعد أن كان في حال المناجاة – بصيغة المخاطب–، وفي حال الذكر بصيغة الغائب. لكن من المخاطب ومن المخاطب، الأحرى أن يكون كلاهما واحدا ولذا لا يفترض هنا غير " يتوجه إليه الخطاب وهذا هو الأصل في تحريم إذاعة ما يجري في النفس إبان هذه الحال ومن أذاع فقد شطح لكن هل كان في وسعه ألا يذيع؟ ذلك هو مأزق الصّوفي: فشدة الوجد ترغمه على الإذاعة، والمذاع سر بين العبد والرب، لأن التفرقة انتفت وصار الاتحاد ولهذا يمكن أن

---

[1] الرسالة القشرية. ص 158.

[2] الشطح: كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى. وهو عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته.ينظر: الطوسي: اللمع: ص 346 و 375 .

يقال أن الشطح سر للصّوفي لا بد منه. هنالك تتخذ الكلمات عند النفس امتلاءها الخاص بحقيقتها الوقتية وتسمع في باطنها أحاديث قدسية، ثم تصلح النفس لغتها وفقا لتلك الأحاديث وعلى وصيد الاتحاد الصّوفي تقف ظاهرة الشطح. هذه الدعوة إلى التبادل، فيوزع العاشقين باستبدال كل منهما دوره بدور الآخر وترغب النفس في التعبير – بصيغة المتكلم– ومن غير شعور منها بذلك –عن مقاصد المحبوب نفسه، وأن في هذا لأشد امتحان لتواضعها وانه لحتم لاصطفائها.[1]

فالعناصر الضرورية لوجود ظاهرة الشطح هي:

أولا: شدة الوجد و**ثانيا:** أن تكون التجربة تجربة اتحاد. و**ثالثا:** أن يكون الصّوفي في حال سكر، و**رابعا:** أن يسمع في داخل نفسه هاتفا إلهيا يدعوه إلى الاتحاد، فيستبدل دوره بدوره، و**خامسا** أن يتم هذا كله والصّوفي في حال من عدم الشعور فينطلق مترجما عما طاف به متخذا صيغة المتكلم وكان الحق هو الذي ينطق بلسانه، أما الشطحة نفسها فتمتاز بعدة خصائص منها أنها بصيغة ضمير المتكلم، وأن كان هذا الشرط غير متحقق باستمرار وأنها تبدو غريبة في ظاهرها، لكنها صحيحة في باطنها، أو على حدّ تعبير الطوسي: (ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم).[2]

فأما شدة الوجد فلان الاتحاد يقع –أول ما يقع– بعد وجد عنيف ولهذا كانت حال الشطح تمتاز بالاضطراب والحركة والانفعال الجامح، ... والسر في هذا الاضطراب أن الانفعال يغلب على الوجدان فلا يقوى على احتماله، فيضطرب ويهتز ويتحرك بعنف "على أن الصّوفية قد ميزوا مع ذلك بين نوعين من الواجدين: الواجد الساكن، والواجد المتحرك، وحاولوا المفاضلة بينهما"،[3] فقال قوم: "إن السكون والتمكن أفضل وأعلى من

[1] ينظر: عبد الرحمن بدوي: شطحات الصّوفية، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت. 1978. ج1/9-10.

[2] الطوسي: اللمع. ص 375.

[3] عبد الرحمن بدوي : شطحات الصّوفية. ص 11.

الحركة والانزعاج"[1] ... والأمر يتوقف على نوع الوارد: فان كان عنيفا أدى إلى الحركة قسرا عن صاحبه، وان كان هادئا أدى إلى السكون، لكن ما هي بواعث هذا الوجد؟

دواعي الوجد عديدة هو "الذي يرد على القلب ويصادفه بلا تأمل ولا تكلف إما شوق مقلق أو خوف مزعج"[2] ويضيف السراج: "أو توبيخ على زلة أو محادثة بلطيفة أو إشارة إلى فائدة أو شوق إلى غائب أو أسف على فائت أو ندم على ماض أو استجلاب إلى حال أو داع إلى واجب أو مناجاة لسر وهي مقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن والغيب بالغيب والسر بالسر ..."[3] أي الشعور بالهوية فما بين العبد الواصل والمعبود الموصول إليه، فيشعر بان المعبود هو الباطن وان العبد هو الظاهر "ويبدأ الوجد بالتحرق عطشا، يزيد لهيبه لمع نور وارد من الحضرة تتنوره الروح فتليح إلى جانب الأزل وتشاهد نفسها وقد رفعت إليه مقدما في تخيلها، فهنا شوق مشفوع بالرجاء: شوق إلى الاتحاد بالله ورجاء في تحقيق هذا الاتحاد، بما يلوح له من نور يضيء منه عالم القدس ويطلع على ما في الغيب من الحقائق، لكنه مع ذلك رجاء كالسراب خصوصا في أول طريق الوجد، إذ يلوح له بقرب فيبادر مسرعا فلا يجد شيئا.[4]

وإذا كانت درجة الشوق تتناسب مع مكانة الموضوع المشتاق إليه فأي شوق أقوى من الشوق إلى الاتحاد بالله عند الصّوفي؟ ! وهذا ما يزيد في فوران الوجد فهو وجد غايته الاتحاد بالله ... فتكون الإشارة إلى الواحد عين الإشارة إلى الآخر. ثم تختفي الإشارة لانعدام المشير ...وهنا يفرق بين الاتحاد والحلول على أساس إن الاتحاد هو شهود وجود واحد مطلق من حيث أن جميع الأشياء الموجودة بوجود ذلك الواحد معدومة في نفسها، لا من حيث أن لها سوى الله وجودا خاصا يصير متحدا بالحق.

---

(1) الطوسي: اللمع. ص 308.

(2) ابن عجيبة: معراج التشوف، ص 64.

(3) الطوسي: اللمع. ص 310.

(4) عبد الرحمن بدوي : شطحات الصّوفية. ص 13

أما الحلول فيقتضي شيئين وينقسم إلى قسمين: "حلول سرياني وحلول جرياني. والأول هو اتحاد جسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد في الورد، فيسمى الساري حالاّ والمسرى فيه محلا. أما الحلول الجرياني فهو عبارة عن أن يكون أحد الشيئين طرفا مثل الماء للكأس" .[1]

وعليه يكون الحلول بادئ ذي بدء أمرا جوهريا، لأن ماء الورد أصل في الورد، وبذا تكون الصفات الإلهية موجودة في الإنسان قبل تجرده من بشريته، إلا أنها محجوبة بالجسم المادي.

في حين شبه اتحاد الخالق بالمخلوق باختلاط الماء بالكأس بمعنى أن لكل منهما ذاتا مستقلة ثم حدث الاتحاد، فصار شيئا واحدا، وعليه فالاتحاد أمر عرضي، لأن الصفات الإلهية لا توجد في الإنسان إلا بعد تجرده من المادة البشرية.[2]

ثم إن الحلول هو تجسد الخالق في المخلوق في بعض بني الإنسان وامتزاجه به امتزاجا كاملا في الطبيعة والمشيئة، بحيث تتلاشى الذات الإنسانية في الذات الإلهية، وتتمحي إذ ذاك الإثنينية والتغاير في وحدة غير منفصلة بين ذاتين كانتا متمايزتين فصارتا متحدثتين ومتجانستين.[3]

أما الاتحاد فهو اتحاد ذاتين معنويا مع تغيرهما ماديا، بحيث لا تتحد عين إحداهما وصفاتها بعين الأخرى وصفاتها، بل يبقى الخالق خالقا والمخلوق مخلوقا، فكل منهما متميز عن الآخر وان لم يكن منفصلا عنه.[4]

---

[1] عبد الرحمن بدوي : شطحات الصّوفية. ص 15.

[2] سارة آل سعود: نظرية الاتصال عند الصّوفية. ص 36.

[3] المرجع نفسه: ص 35.

[4] المرجع نفسه : ص 35.

وهناك فرق آخر بين الاتحاد والحلول وهو (إن الحلوليين يرون أنّ الله تعالى (تعالى الله) يحل في بعض المصطفين من عباده، على حين يرى الاتحاديون أن هؤلاء المصطفين يرتفعون بنفوسهم ويسمون بأرواحهم إلى حضرة الذات العلية حتى تفنى فيه أو تتحد به ممتزجة.[1]

على أن ابن عربي يفرق بين الوجود والثبوت، والموجود هو المتحقق والثابت هو المعدوم الممكن الوجود. فالأشياء كانت ثابتة في العدم منذ الأزل ثم فاض عليها الحق بوجوده، فوجودها وجوده، ولكن ذواتها ليست ذواته، فالاتحاد عند ابن عربي إذا هو في الوجود، والاختلاف في الذوات، أما العفيف التلمساني فهو الذي أوفى على الغاية في الاتحاد فجعل مذهبه انه ما ثم غير ولا سوى بوجه من الوجوه، فقضى نهائيا على فكرة السوى والأغيار، وابن سبعين يعد أقرب إلى التلمساني في ذلك ولن نستطيع إن نقصر الشطح على نوع واحد من هذه الأنواع المختلفة للاتحاد، وإلا لكان في ذلك تضييق لمعناه لا مبرر له.

ولذا نرى أن الإتحاد في هذا الباب يمكن أن يفهم على أية صورة من تلك الصور التي أوضحناها لكن يمكن أن يقال أن درجات الشطح تتناسب طرديا مع درجات الاتحاد أو الحلول –ونقول الاتحاد أو الحلول لأن كليهما صالح لإيجاد ظاهرة الشطح.[2] وأهمية فكرة الاتحاد في تكوين أو تكييف عملية الشطح كبيرة، خصوصا في تفسير الشطحات التي تعبر عن تساوي الأديان كلها سماوية وغير سماوية بالنسبة إلى الصّوفي. فالأديان عنده متساوية لأن الوجود واحد والوجود هو الله، فكلها إذن من الله، وبالنسبة إلى الله تنتفي كل تفرقة.[3]

---

[1] سارة آل سعود: نظرية الاتصال عند الصّوفية: ص 35.

[2] ينظر: عبد الرحمن بدوي: شطحات الصّوفية. ص 16.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 16.

وثالث العناصر في تكوين ظاهرة الشطح أن يكون الصّوفي في حال سكر ولما كان السكر حال يقع والعقل في غيبة عن وجوده لتسلط أمور أقوى منه عليه فقد اختلفوا في تعريفهم لحقيقته (السكر)، والصّوفي في حالة سكره يكون في عالم روحاني لا يمت إلى عالم المادة بصلة، فانه بالتالي كل ما يصدر عنه من تصرفات وأقوال لا تخضع لإرادته الشخصية، وإنما هو بتصريف من الله كما يرى الصّوفية بخلاف حاله عند صحوه، يقول القشيري في ذلك: "والعبد في سكره يشاهد الحال، وفي صحوه يشاهد العلم، إلاّ انه في حال سكره يكره محفوظا لا بتكلفه، وفي صحوه متحفظ بتصرفه"[1]

وكان ابن عربي قد قسم السكر إلى أنواع حيث جعل كلا منها خاصا بطائفة من السالكين:[2]

أولها: السكر الطبيعي وهو ما تجده النفوس من الطرب والالتذاذ والسرور والابتهاج بوارد الأماني إذا قامت في الخيال صور قائمة لها حكم وتصرف وهو سكر المؤمنين.

وثانيها: السكر العقلي: وهو شبيه بالسكر الطبيعي في رد الأمور إلى ما تقتضيه حقيقتها لا إلى ما تقتضيه الأمر في نفسه وهو العارفين.

و**ثالثها** السكر الإلهي: سكر الكلّ من الرجال فالسكر الإلهي ابتهاج وسرور وكمال.

والسكران من أهل الله يرتقى في سكره من سكر إلى سكر لا يجمع بينهما فمن أسكره السكر الطبيعي ثم جاءه السكر العقلي فإن السكر الطبيعي يفارق المحل بالضرورة ويزول حكمه عن صاحبه، كذلك يزول السكر العقلي حين يعرض السكر الإلهي.

---

(1) القشيري، الرسالة القشيرية. ص38.

(2) الفتوحات المكية. 2/544-545 .

ولما كان السكر في عمومه إنشاء الروح بمكاشفة الحق لها بسره وبأنه هو هي وهي هو، فتطرب أشد الطرب لاكتشاف هذه الحقيقة: فسكرها إذا شدة غبطتها بمعرفة سر وجودها وهو أن وجودها هو وجود الله أو أنها هي الله، أو أنه ليس ثم إلا الله –وفقا لاختلاف أنواع الاتحاد– وهذه المكاشفة على هيئة طائف أو هاتف يأذن لها أن تتبدل بدورها دوره فتتحدث على لسانه، ويعلن لها انه يبادلها حبا بحب.[1]

وهذه المنزلة التي يبلغها الصّوفي حين إعلان تبادل الأدوار هي منزلة التوحيد الذي هو "معنى تضمحل فيه الرسوم وهو ظهور أسرار الذات، فإذا وقع الكشف عنها بغيبة حس الكائنات التي هي أو إن لتلك المعاني انفرد الحق بالوجود ويكون فيما لم يزل كما كان في الأزل..."[2] هذا التوحيد الذي يلقنه الصّوفي في حال السكر هو شهود الحق في ذاته لذاته، وفناء الذات الخاصة في ذات الألوهية.

والصّوفي إذا بلغ هذه المرتبة لأول مرة يأخذ صفة العارف، فان العارف يكون بمشهد الحق، ولهذا فان المعرفة تصدر عن الشطح، والشطحات إنما تصدر من أهل المعرفة، فان علامة العارف أول دخوله في المعرفة (الشطح) وان لم يبلغ الشطح لا يصح إن يسلك في عداد المعارضين بالمعنى الصحيح ... ذلك أن المعرفة بالمعنى العالي الدقيق هي التوحيد، والمرء لا يبلغ منزلة التوحيد إلا في حال السكر وما يتلوها والسّكر بالضرورة يقتضي الشطح فالشطح إذن مرحلة ضرورية في طريق التوحيد، أعني في تحقيق المعرفة، وبالتالي في تكوين صفة العارف عند السالك.[3]

وهذه الأحوال كلها التي تواكب الشطح أو تهيء له تتم في حال من عدم الشعور ونحن نقصد هنا التفكير المنطقي، وإذا كانت الأحوال الصّوفية لا تنتسب في حقيقة أمرها

---

[1] عبد الرحمن بدوي: شطحات الصّوفية. ص 17-18.

[2] ابن عجيبة، معراج التشوف: ص 56.

[3] عبد الرحمن بدوي: شطحات الصّوفية، ص 22.

إلى البرهان، بل إلى العيان والذوق، وبالتالي تقع بمعزل عن الشعور، فمن هنا كان عدم الشعور عنصرا قويا في تحديد الأحوال اللازمة للشطح.

والصّوفية فيما تكلموا فيه من هذه الموضوعات قد اصطنعوا منهجا ذوقيا وأسلوبا رمزيا يقصر عن تذوقهما وإدراك ما ينطويان عليه من لم يشاركهم في طريقهم؛ ذلك أن البرهان والدليل لا ينفعان في هذه الطريق لاسيما أن ما يعرض لأصحابها فيها إنما هو من قبيل الوجدانيات التي لا تخضع للعقل من ناحية، والتي يعبر أصحابها عما ينكشف لهم ويتجلى عليهم فيها من الحقائق بألفاظ مبهمة وعبارات غامضة يدلون بها على ما تدل ظواهرها من ناحية أخرى.[1]

وما مؤلفات السهروردي المقتول وابن عربي وديوان ابن الفارض لا سيما تائيته الكبرى وخمريته إلا شواهد تنطق بما غرق فيه هؤلاء الصّوفية من بحار الذوق، وما أغرقوا فيه من ألغاز ورمز، يضاف إلى هذا أن الذين شرحوا هذه الإشعار وتلك المؤلفات لم يكونوا أبعد من واضعيها عن الرمز وما ستتبعه من غموض وإبهام .

ومهما يكن من أمر فقد حملت مصنفات الصّوفية ودواوينهم والشروح التي وضعت عليها في القرنين السادس والسابع بذكر هذه الموضوعات التي أو جزناها، ويستطيع من يتدبر هذه المصنفات ويمحص شروحها أن يتبين ما تنطوي عليه هذه المعاني النفسية والأخلاقية وما تنزع إليه من المنازع الميتافيزيقية مما يدل على أن القرنين السادس والسابع قد شهدا حصول التداني بين التصوف والفلسفة وتفتحت فيها الأبواب التي تسربت منها العناصر الفلسفية وغير الفلسفية إلى أذواق الصّوفية ومذاهبهم الروحية، ولكي يتبين لنا هذا كله يحسن أن نقف وقفات قصارا عند بعض الشخصيات والمذاهب الصّوفية التي

[1] محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام. ص 140.

ظهرت إبان هذين القرنين، والتي تعد بحق مرآة صادقة تتجلى على صفحتها صورة التصوف الفلسفي أو الفلسفة الصّوفية.

ثالثا: أهم الشخصيات الصوفية الشاعرة في هذين القرنين:

1)- ابن الفارض:

إن ابن الفارض من شعراء القرنين السادس والسابع الهجريين الذي يمكن أن يتخذ من شعره مرآة صادقة تنعكس على صفحتها حياته الروحية الشخصية وصورة لهذا التصوف الذي اختلطت به العناصر الفلسفية فرجعت منه أذوق ومذاهب لها خصائصها الميتافيزيقية إلى جانب عالمها الروحية هذا الشاعر هو أبو حفص شرف الدين عمر ابن الفارض الحموي الأصل المصري المولد والدار والوفاة ولد بالقاهرة عام 576هـ وتوفي عام 632 هـ وقضى خمسة عشر عاما في الحجاز سائحا بأودية مكة حيث نعمت روحه بما أتيح لها من الفتح الإلهي والكشف الروحي.[1]

ولابن الفارض حياة صوفية روحية فيها رياضة ومجاهدة وأذواق وأحوال، وله آثار شعرية رائعة، فيها نفحات فياضة بالحب ولمعات مشرقة بأنوار القلب، ولكنها شواهد صدق، وأدلة حق على مبلغ ما تهيأ له من صفاء النفس وجلاء عين البصيرة، وعلى أن الحب قد ملك عليه كل قلبه وغيبه عن كل شيء إلا عن محبوبه الذي لاقى في سبيل الاتصال به والاتحاد معه ما يحتمل وما لا يحتمل من أهوال وتباريح أفاض في وصفها في ديوانه الذي جعل من ناظمه شاعرا خليقا بان تمنح لقب (سلطان العاشقين) و (إمام المحبين) كما يدل على ذلك قوله مخاطبا محبوبه:[2]

كُلُّ مَنْ فِي حِمَاكَ يَهْوَاكَ لَكِنْ   أَنَا وَحْدِي بِكُلِّ مَنْ فِي حِمَاكَ

إلى أن يقول:

---

[1] محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية: ص 152.

[2] الديوان: 329/1.

يُحْشَرُ العَاشِقُونَ تَحْتَ لِوَائِـــي   وَجَمِيــعُ المِــلاَحِ تَحْــتَ لِــوَاكَ

وكما يدل عليه قوله متحدثا عن منزلته في الحب:(1)

نَسَخْتَ بُحِبِّي آيَةَ العِشْقِ مِنْ قَلْبِي   فَأَهْلُ الهَوَى جُنْدِي وَحُكْمِي عَلَى الكُلِّ

وَكُلُّ فَتًى يَهْوَى فَإِنِّـــي أَمَـــامَهُ   وإِنِّي بَرِيءٌ مِنْ فَتَى سَـــامِعِ العَـــذْلِ

ولِي فِي الْهَوَى عِلْمٌ تَجِلُّ صِفَاتُهُ   وَمَنْ لَمْ يَفْقَهِ الْهَــوَى فُهُوَّ فِي جَهْــلِ

وقوله:(2)

قُلْ للذِّيــنَ تَقَــدَّمُوا قَبْلِــي وَمِــنْ   بَعْدِي ومَنْ أَضْحَى لِأَشْجَانِي يَرَى

عَنِّي خُذُوا وَبِي اقْتَدُوا ولِي اسْمَعُوا   وَتَحَدَّثُـــوُا بِصَبَـــابَتِي بَيْنَ الوَرَى

على أن حب شاعرنا لم يكن من هذا اللون الذي يتقيد فيه المحبون بقيود الحس، ويندفعون مع شهوات النفس ويتخذون موضوع حبهم من هذه القدوة الحسنة أو تلك، وإنما هو عاشق قد أخذ نفسه بالمجاهدة والتصفية، وقبله بالرياضة والتنقية، بحيث انصرف عن العالم المادي بما فيه من زينة زائلة، وزخارف حائلة، وأقبل على عالم أروع من هذا العالم وأمتع عالم ليس الجمال الذي يشيع في أرجائه جمالا معينا بصورة حسية، بل هو جمال مطلق فياض بكل صور الحسن المعينة، ومن هنا كانت محبوبته التي هتف باسمها هتافا طويلا، وردد أنشودة حبها ترديدا جميلا ذاتا أخص خصائصها الجمال المطلق الذي يصدر عنه، ويفيض منه كل ما في الكون من آيات الحق والخير والجمال.(3)

ومعنى هذا أن ابن الفارض اتخذ من الذات الإلهية موضوعا لحبه، وقد مرت نفسه في طريق هذا الحب بأطوار متعاقبة، انتهى منها إلى أرقاها وهو طور الفناء عن نفسه والاتحاد بمحبوبته، وهنالك في ذلك الطور يحدثنا الشاعر عن حبه الإلهي حيث نتبين من خلاله إلى أي حد يمكن أن تنطوي الأذواق الصّوفية، والعواطف القلبية على منازع فلسفية

(1) الديوان: ص 394/2.

(2) المصدر نفسه: 348/1.

(3) ينظر: محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية. ص 153.

فقد انتهى شاعرنا في حبه إلى مذهب فلسفي في الوحدة التي وان كانت عنده حالا من أحوال النفس، إلا أنها تشبه كثيرا أو قليلا وحدة الوجود التي يقررها ابن غربي بين الله والعالم.

شـــــعـــره:

كان ينظمه أثناء تلك الغيبات، يفيق في أثناء غيبته مرة بعد مرة فيملي ثلاثين بيتا أو أربعين أو خمسين مرة واحدة وديوان ابن الفارض تضمن ألفا وثمانمائة وخمسين (1850) بيتا، وفيه قصيدة نظم السلوك وعدد أبياتها سبعمائة وواحد وستين (761) بيتا ولقد سميت بالتائية الكبرى تجيزا لها من التائية الصغرى التي لا تزيد أبياتها على مائة وثلاثين بيتا.[1]

يدور موضوع الديوان على الشعر الصوفي في الحب والخمر وغيرها من المواضيع الصوفية فتائيتها الكبرى بث فيها تعابير القوم ثم نشر فيها آراءه في رمز غامض، ويبدو أنه لا يعرض في هذه القصيدة آراء فلسفية مطلقة، ولا يؤلف نظاما فلسفيا نظريا محدودا، بل تراه ينشر اختباراته الشخصية ويسرد أحواله النفسية سردا بعيدا عن الاستقصاء والحصر، ولكنه على كل حال سرد قريب من النفس غرب في التلاوة نافذ إلى العاطفة. وفي هذا السرد فوضى، قد تعود إلى طبيعة الموضوع الصّوفي نفسه.[2]

مقامه ومذهبه الأدبي:

ابن الفارض شاعر صوفي مشهور، بل هو أشعر الشعراء الصوفيين العرب وأشهرهم، غير أن الإجماع عند المشرقيين واقع على انه أدنى مرتبة من جلال الدين الرومي، أما في الاتجاه الصوفي فهو أيضا أدنى مرتبة من محي الدين ابن عربي الذي

---

[1] عمر فروخ: التصوف في الإسلام. ص 137.

[2] المصدر نفسه، ص 138.

أراد أن ينشئ نظاما عقليا، بينما اكتفى ابن الفارض بان ينشر آراء على غير نظام في شعر جميل أحيانا ومتكلف في بعض الأحيان.[1]

إن الأدباء والمتصوفين قد اختلفوا في النظر إلى شعر ابن الفارض، فبعضهم سماه (سلطان العاشقين) وبعضهم أنكر طريقته.

آراؤه:

أن القسم الأكبر من آراء ابن الفارض في الحب والخمر ينضاف إلى الآراء الأدبية أما الآراء الصّوفية على الحصر فتتمثل في قسم من تائيته الكبرى يدور حول المكاشفة، ومع أن اتهامه بالحلول كان يقول على أبيات صريحة في ديوانه:[2]

أُمِمْتُ أمَامِي فِي الْحَقِيقَةِ، فَالْوَرَى وَرَائِي وكَانَتْ حَيْثُ وَجَّهْتُ وِجْهَتِي

وَلاَ غَرْو إِنْ صَلَّى الإِمَامُ إلِيَّ أَنْ ثَوَتْ فِي فُؤَادِي وهِي قِبْلَـةُ قِبْلَـتِي

وكان ابن الفارض قد اتهم بالإتحاد، ويقول بوحدة الوجود وأنه تلميذ لابن عربي، وفي رأي البعض ومنهم (ماسنيون) أن إتحاد ابن الفارض ليس من نوع الاتحاد الفلسفي كالذي عند ابن عربي ولكنه اتحاد نقيس أملاه أن ابن الفارض شاعر يرى الله تعالى في كل الطبيعة.

جَلَتْ فِي تَجَلِيهَا الْوُجُودَ لِنَاظِرِي ففِـي كـُلِّ مُـرْئِـي أَرَاهَا بِـرُؤْيَـةِ [3]

وعنده أن كل الديانات واحدة، وكلها تعبد الله يقول:[4]

وَمَا عَقْدُ الزُّنَارِ حُكْمًا سِـوَى يَدِي وإِنْ حُلَّ بِالإِقْرَارِ بِي فَهِي حَلَّتِ

وإِنْ نَارَ بِالتَّنْزِيلِ مِحْرَابُ مَسْـجِدٍ فَمَا بَارَ بِالإِنْجِيلِ هَيْـكَلُ بَيْـعَةِ

وأَسْفَارُ تَـوْرَاةِ الْكَـلِيمِ لِقَـوْمِهِ يُنَاجِي بِهَا الْأَحْبَارُ فِي كُلِّ لَيْلَةِ

(1) عمر فروخ، التصوف في الإسلام، ص143.

(2) شرح تائية ابن الفارض: ص 62.

(3) المصدر نفسه: ص 71.

(4) المصدر نفسه: ص 152.

وإِنْ خَرَّ لِلأَحْجَارِ فِي البُدِّ عَاكِفٌ فَلاَ وَجْـهَ لِلإِنْـكَارِ بِالعُـصْبِيَّةِ

والزنار كناية عن المسيحية واليهودية والمجوسية، والبد ضم الهندوس والبوذيين، ويقصد ببيت البد أو بيت الله، ويعني بهذه الأبيات جميعا الجمع بين تجارب النصارى واليهود والبراهمة ويرى أنها جميعا لا تعدو وان تكون فروعا لأصل واحد، ونابعة من مصدر واحد، وهو الإيمان والاعتقاد القائمان على أن الوجود كله وحدة واحدة، فيه الكون كله قد اتخذ في هذه الوحدة التي هي الله، أو أن اتحاد الكون هذا الاتحاد الصّوفي هو حال من الأحوال التي تدرك فيها الوحدة في مقام سكر الجمع، أو في مقام صحو الجمع، والوحدة التي تنتسب إليه هي لذلك –في زعم البعض– وحدة شهود وليست وحدة وجود بمعنى تجلي الله في مظاهر الكون وشهود السالك للذات الإلهية شهودا يرى فيه كل شيء انه عدم في ذاته بالقياس إلى الوجود الحق الواحد،[1] وفي أمثال هذه الأبيات:[2]

وأُشْهِدْتُ غَيْبِي إِذْ بَـدَتْ فَـوجَدْتَـنِي هُنَالِكَ إِيَّـاهَا بِجِـلْوةِ خُـلْـوَتِـي

أَرُوحُ بِفَـقْـدٍ بِالشُّهُـودِ مُـؤَلِفِـي وأَغْدُو بَوجْـدِ بِالْـوُجُودِ مُشِينَـتِي

يُفْرِقُـنِي لُبِّـي الْتِـزَامًا بِمُحْـضِـرِي ويُجْمعُني سَلْبِي اصْطِلاَحًا بِغَيْبَتِي

إِخَالُ حَضِيضَـيْ الصَّحْوَ والسَّكْرَ مَعْرَجِي إِلَيْهَا ومَحْوِى مُنْتَهَى قَابَ سِـدْرَتِي[3]

فَفِي الصَّحْو[4] بَعْدَ المَحْو[5]لمْ أَكُ غَيْرهَا وذَاتِـي بِذَاتِـي إِذْ تَحَـلَّتْ تَجَلَّـتِ

---

[1] ينظر: عبد المنعم الخفي الموسوعة الصّوفية: ص 455

[2] شرح تائية ابن الفارض، ص 71-73-74.

[3] سدرة المنتهى: وردت في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ رَءَاهُ نَزۡلَةً أُخۡرَىٰ ۝١٣ عِندَ سِدۡرَةِ ٱلۡمُنتَهَىٰ ۝١٤﴾ النجم: 13،14/53.

وهي شجرة عظيمة جدا، فوق السماء السابعة، سميت سدرة المنتهى لأنه ينتهي إليها ما يعرج من الأرض، وينزل إليها ما ينزل من الوحي وغيره، عبد الرحمن السعدي: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تح: عبد الرحمن اللويحق، دار الغد الجديد، ط1، مصر، 2005، ص848.

[4] الصحو: رجوع الإحساس بعد الغيبة، بوادر قوى، مختصر اصطلاحات الصوفية، ص82.

[5] المحو: ذهاب الشيء إذا لم يبق له أثر، المرجع نفسه، ص133.

فإن الشهود عند ابن الفارض هو علة فقده لوجوده الذاتي واتحاد بذات محبوبه على عكس الوجود فانه علة وجوده لذاته وتفرقته عن ذات محبوبه.

وقضية الحب الذي استوعب حياة ابن الفارض والذي يفسر به فلسفته هي نفسها التي تجعل منه شاعر الحب الأول، فقد جعل من الحب دنيا ومذهبا يجمع فيه كل الأديان والمذاهب يقول:[1]

وعَنْ مَذْهَبِي فِي الحُبِّ مَالِي مَذْهَبٌ وإنْ مِلْتُ يَوْمًا عَنْهُ فَارَقْتُ مِلَّتِي

ولَوْ خَطَرَتْ لِـــي في سِـــوَاكَ إرَادَةٌ عَلَى خَاطِرِي سَهْوًا قَضِيتِ بِرِدَّتِي

ونخلص من ذلك كله إلى أن ابن الفارض يرى أن العبد هو الرب والمخلوق هو الخالق والعدم الذاتي الصرف هو الوجود الواجب، أو بمعنى أن رب الصوفية يتعين بذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله في صور مادية أو ذهنية، فهو الحيوان والجماد والإنسان والجن والصنم والوثن وهو الوهم والظن والخيال والحقيقة الموجودة القائمة وصفاته وأسماؤه وأفعاله هي عين تلك الأشياء من صفات وأسماء وأفعال.

لأنها هي هو في ماهيته ووجوده المطلق أو المقيد، وان كل ما في العالم من شرور وخطايا وآثام وتجاوزات وتعديات فهو فعل الرب الصوفي.[2]

ابن الفارض والحب الإلهي:

المتصوف محب الله حبا به لا لغاية أخرى وتظهر هذه الناحية في شعر ابن الفارض ظهورا جليا، غير أن الشاعر لا يستطيع أن يعبر عن هذا الحب الروحاني المطلق إلا بلغة مادية تمثيلية، أنه يريد أن ينقل إلى الناس صورة ما يتخيله، فيجب أن يعبر عنه بكلمات تحاول نقل هذه الصورة إلى أذهانهم وكذلك فعل ابن الفارض، فبرغم

---

[1]عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية ص 455.

[2] ينظر: المرجع نفسه. ص 456.

انه يمدح العزة الإلهية فانه لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا بلغة تمثل العاطفة البشرية تمثيلا جامحا كقوله:[1]

لَهُ خَالٌ عَلَى صَفَحَاتِ خَدٍّ كَنُقْطَةِ عَنْبَر فِي صَحْنِ مَرْمَرْ [2]

وأَلْحَاظٌ كَأَسْيَــافٍ تُنَـادِي عَلَى عَاصِي الْهَوَى: الله أَكْبَرْ

ولكننا إذا استعرضنا خصائص غزل الفارض (في العزة الإلهية) رأيناه أقساما ثلاثة، أولها غزل عادي نراه في قصيدته الحائية يقول فيها:[3]

أومِيــضُ بَـرْقٍ بِالأُبَيْـرِقِ لاَحَا أَمْ فِي رُبَـي نَجْـدٍ أَرَى مِصْبَـاحَا؟

أَمْ تِلْكَ لَيْلَى العَامِــرِيَّةَ أَسْفَرَتْ لَيْلاً فَصَـيَّرَتِ المَـسَاءُ صَبَـاحَـا؟

يَا سَاكِنِي نَجْدِ أَمَا مِنْ رَحْــمَةٍ لِأَسِيرَ إِلْـفٍ لاَ يُـرِيـدُ سَـرَاحَـا؟

هَلاَّ بَعَثْتُـمْ لِلْمُشَّـوَقِ تَحِــيَّةً فِي طَـيِّ صَافِيَــةِ الرِّيَــاحِ رَواحَا!

بِحِيَالَهَا مَنْ كَانَ يَحْسَبُ هَجْرَكُمْ مَزْحًا ويَعْـتَقِـدُ المُـزَاحَ[4] مُزَاحَـا

يَا أَهْلَ وُدِّي هَلْ لِرَاجِي فَضْلَكُمْ طَمَـعٌ فَيَـنْعَمَ بَالَــهُ اسْتِـرْوَاحَــا

مُذْ غِبْتُـمْ عَنِّي نَاظِـرَيَّ لِي أَنَّـهُ مَلأَتْ نَواحِي أَرْضَ مِصْرَ نُوَاحَا

لقد اتجه ابن الفارض في التعبير عن مواجيده وعواطفه وأذواقه إلى القصيدة الغنائية مستعينا في ذلك بلغة موسومة بطابع التلويح والرمز، وهي لغة استمدها من أساليب الشعر العذري الذي عني بتصوير العفة في الحب ومعنى ذلك أن ابن الفارض عبر عن حبه الإلهي بلغة الحب الإنساني جاريا في ذلك على طريقة الصوفية في الإشارة إلى مواجيدهم والتلويح لأذواقهم ومعانيهم من خلال أساليب مستعارة من الشعر الغرامي." [5]

---

[1] الديوان : 59/2.

[2] العنبر: أسمر اللون. ابن منظور، لسان العرب، مادة (عبر). المرمر: بلاط أبيض. ابن منظور، لسان العرب، 404/2، مادة (مرم) .

[3] الديوان: 50/2.

[4] المزاح: نقيض الجد، ابن منظور، لسان العرب، 593/2، مادة (مزح) .

[5] ينظر: عاطف جودة نصر: شعر ابن الفارض، ص 112.

هذا المزج بين الأساليب والإهابة بلغة الشعراء الغزليين في تناول التجربة الصوفية هو الذي يجعلنا نحسب ونحن نقرأ هذا الشعر الصوفي إننا إنما نقرأ شعرا يتغزل فيه الشاعر بمحبوبته من بني الإنسان ولذلك لصعوبة التمييز بينهما، لكن سرعان ما يتبدد هذا اللبس إذ عرفنا أن الصّوفي إنما يصف من خلال العواطف الإنسانية حبا إلهيا ملأ كيانه، وقد فطن شعراء الصوفية لذلك فقدم بعضهم بين يدي ديوانه مقدمة يشرح فيها غايته وقصده دفعا لسوء الظن وصرفا للخواطر عن الظاهر كما فعل ابن عربي في مقدمة ترجمانه.

هكذا نصل إلى تقرير الصلة الوطيدة بين الغزل العذري والحب العذري بين مسلك الزهاد الأتقياء ومسلك العشاق المتعففين وذلك لما بين العفة وبين الزهد من ملامح متشابهة ففيهما تجد نزوعا إلى إلغاء الغريزة والتسامي بالشعور، ففي الحب العذري يتعلق المحب بمحبوبه تعلقا مثاليا فلا تراوده في حبه وساوس النفس وهواجس السوء، " وبالتالي الدخول في جهاد بين ما يرغب فيه وما يخشاه في نفس الوقت، وقد أخذ هذا الحب ينمو بتأثير تيارات أفلاطونية تسربت إلى الأوساط الإسلامية عن طريق الترجمة، وكان من دلائل هذا النمو امتزاج الحب بأفكار فلسفية وخواطر تأملية، بالكشف عن العلاقة بين الحب وبين الاتحاد وترقية النفس عن عشق المحسوس إلى المعقول وهنا يتحول الحب العذري إلى اتجاه صوفي تأملي". [1]

أما الموقف الثاني في حب ابن الفارض (للعزة الإلهية) فموقف التذلل للمعشوق على ما نعرضه في ضعاف العاشقين من العاجزين عن القيام بهذا العبء النفساني يقول: [2]

وهـَوَاهُ وَهُـــو أَلِيَّتِـــي[3] وَكَفَى بِهِ قَسَـمًا أَكَــادُ أُجِلُّــهُ كَالْمُصْــحَــفِ

---

[1] عاطف جودة نصر: شعر ابن الفارض ، ص 113

[2] الديوان ، 300/1.

[3] أليتي: حلفي وقسمي، ابن منظور ، لسان العرب، 04/2، مادة (آل).

لَوْ قَالَ تِيهًا (قِفْ عَلَى جَمْرِ الغَضَى) لَوَقَفْــتُ مُتَــمَثِّـــلاً ولَمْ أَتَـــوَقَّـــفِ
مِنِّي لَهُ ذُلُّ الْخُضُــوعِ، وَمِـــنْهُ لِـــي عِزُّ المُنُـــوعِ وَقُـــوَّةُ الْمُسْتَضْعَفِ

أما موقفه الثالث: فهو موقف المحب الذي أصبح يشعر بقيمته في عين المحبوب فاعتز بقيمته هو وبميل المحبوب أيضا إليه ثم داخله الكبر من أجل ذلك وأعتقد انه والمحبوب شخص واحد لا يمكن لأحد أن ينفصل بينهما، مثل ما قال في تائيته الكبرى:(1)

وكُنْتُ بِهَا صَبًّا فَلَمَّا تَرَكْتُ مَا أُرِيدُ أَرَادَتْــنِي لَهَـــا وأَحَـبَّـتِ
فَصْرْتُ حَبِيبًا بَلْ مُحِبًّا لِنَفْسِهِ ولَيْسَ كَقَوْلِ مُرٍّ نَفْسِي: حَبِيبَتِي.

الخمر عند ابن الفارض:

يقول ابن الفارض في إحدى قصائده:(2)

شَرِبْنَا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مَدَامَةً سَكِرْنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أنْ يُخْلَقَ الكَرْمُ

إن السكر بوصفه انقطاعا عن الوعي ومواجهة له لا يفضي فقط إلى نوع من الوعي المركز الذي ينفتح معه العقل من شتى جهات بل " إنه إلى ذلك بخروج الذات من نطاقها ويضعها على درب العودة إلى نظام الوجود الأول السابق على التحدد في القوالب المبعثرة والمتميزة بانغلاق كل منها دون الآخر واستقلاله التام، ولما كان الشرب واقعا على خمرة بعينها أو على ضرب مخصوص منها تبين أنّه لم يعد طلبا عاديا للسكر أو اجتلابا عاما له، أنه على هذا النحو".(3)

إن الملاحظ أن شعر الخمر قد أخذ على يد الصوفية كما أخذ من قبل شعر الغزل أسلوبا رمزيا حافلا بالثراء، "يلوحون به على طريقتهم إلى مجموعة ثانية من المعاني

(1) شرح تائية ابن الفارض، ص 70
(2) الديوان : 245/2.
(3) وفيق سليطين: الزمن الأبدي، ص 170

الذوقية" [1] وقد أعطى الصوفية هذا المعجم الخمري دلالات جديدة خرجت بالخمر من دائرة الرمز الصوفي.

ويظهر عندهم التحليل النفسي الدقيق للسكر باعتباره من الأحوال الوجودية الذاتية العليا التي تعتري الصوفي، وفي هذا التحليل الاستنباطي تتكشف العناصر التي تكون السكر، وهو ينشأ عندهم من مباغته الجمال لسر المحبوب في حضرة مشاهدته.

تعد خمرية ابن الفارض (ميميته) تعبيرا صوفيا مرموزا عن معان نفسية وأحوال وجدانية (شربنا على ذكر الحبيب) وفي هذه القصيدة أصاب ابن الفارض بالأسلوب المكتمل التكوين الذي يصف الخمر ويتغنى بها، وهو يذكر في هذه الأبيات الألفاظ التي تدور على ألسنة الشعراء الوصافين للخمر الحسية كالمدامة والكرم والكأس والمزح والشذا والحان والدنان، وإذا أولنا الخمر بالمحبة الإلهية وجب أن تؤول المفردات الأخرى المرتبطة بهذه الخمر فكأس هذه المحبة الإلهية المكنى عنها بالخمر هو الإنسان الكامل وعنون به النبي صلى الله عليه وسلم لأنه محل هذه المحبة.[2]

إن الإنسان الكامل ممتلئ من ربه إشراقا ونورا كما ينعكس ضوء الشمس على البدر في تمامه وكماله، فهي خمرة تسكر كل من شربها فيغيب عقله عن ملاحظة الأكوان، "وليس الهلال والنجم إلا تحولين من التحولات الرمزية للبدر المذكور، فهو نفسه هلال إذا ما احتجت بظهور نفسه عن إظهار بقية النور كما يحجب ظل الأرض جزء من القمر وهو نفسه نجم إذا ما ظهر إليه غيره توثب للعودة إلى السكر الذي عرفته الروح في فضائها الكلي المقدس قبل عهد الاغتراب والحلول في الطبيعة الحادثة، وربما بدأ هذا الشرب من الجهة الأخرى انبعاثا لذلك السكر القديم".[3]

---

[1] عاطف جودة نصر: شعر ابن الفارض، ص 131.

[2] ينظر: وفيق سليطين الزمن الأبدي، دار المركز الثقافي لطباعة والنشر و التوزيع، ط1، دمشق 2007، ص 143.

[3] المرجع نفسه. ص 170.

مواجهة العقل عند ابن الفارض:

إذا كانت المواجهة الصوفية لمفهوم العقل السائد تستلزم مواجهة الذات وتعقب آثاره فيها، فان هذه المواجهة الثانية تفترض بالضرورة موضعية الذات لنفسها، أي انشطارها في الوعي إلى ذات وموضوع. يقول:

وفِي حُبِّهَا بِعْتُ السَّعَادَةَ بِالشَّـقَا ضَلاَلاً وعَقْلِي عَنْ هُدَايَ بِهِ عَقْلُ[1]

وقُلْتُ لِرُشْدِي والتَّنَسُّكُ والتُّـقَى تَخَلَّوْا ومَا بَيْنِي وبَيْنَ الْهَوَى خَلُّوْا

هكذا يتم التوجه إلى أبطال فاعلية العقل تعميقا لفعل الحب وإذكاء له، فالتأسيس لأحدهما هو تفويض للآخر، باعتبار أنهما ضدان لا يجتمعان في محل واحد، فإذا كان العقل مولدا للسعادة والهداية وباعثا عليهما، فقد وجب أن يكون مقابله ونقيضه منتجا للشقاء والضلال ومتصلا بهما، ويترتب على ذلك أن استبدال القلب بالعقل هو استبدال للشقاء بالسعادة والضلال بالهداية من حيث هي نتيجة الركون إلى العقل، تعني التشبع بالمعارف السائدة والاهتداء بها، والسعادة هي مسببة تاليا عن تلك الهداية وأساسها العقلي، يضاف إلى ذلك أن الهداية تفيد القدرة على الفصل والتمييز، وتنطوي على إمكانية السعادة وتسهم في تحقيق ما تشير إليه هذه الأخيرة من الأمن والطمأنينة والرضا والاثنتان معا تفضيان إلى تماسك الذات واستقرارها وتنتهيان إلى تعزيز انفصالها وتأكيد سلطتها. [2]

2)- عفيف الدين التلمساني(610 -690 هـ):

يعتبر أبو الربيع عفيف الدين التلمساني واحدا من أعظم شعراء التصوف العربي الإسلامي في إفريقيا وفي التراث الصوفي كله، ولقد ساهمت الظروف والمناخات الثقافية

---

[1] الديوان: 2/180-181.

[2] وفيق سليطين: الزمن الأبدي، ص 173-174.

التي عاشها في تلمسان والمحيط المعرفي الذي كان يحيط به في تكوين شخصيته الأدبية والروحية على السواء، فلقد تأثر بابن عربي وقام بشرح كتابه (فصوص الحكم)، كما تأثر إلى حد بعيد بلغته ابن سبعين وموسيقاها الشعرية بابن الفارض بالإضافة إلى تأثيرات كل من النفري وصدر الدين القونوي وغيرهم.[1]

لقد عبر التلمساني في شعره الجميل عن ثلاث قضايا رئيسية متداخلة هي:المرأة ، الخمر، ووحدة الوجود فأما رمزه بالمرأة العربية (ليلى ولبنى وسعدى وعلوة ...) إلى الذات الإلهية وهذه المرأة التي تناول أسماءها الشعراء الغزليون وانفرد كل واحد منها بعشيقته يتناول التلمساني هذه النساء لكي يتغزل بها ليس كما تغزل بها هؤلاء الشعراء لأنها عنده رمز إلى الذات الإلهية والمرأة العشيقة هنا يشترك في عشقها الكثيرون وهم المتصوفة من طرازه ثم رمز بالخمرة إلى المعرفة، وقد ربط عشق المرأة (رمز الإلوهية والجمال) بعشق الخمر وهو ربط طبيعي، " لأن من فطرة النفس أن تعشق الجمال وتسكر به وهذا الجمال الذي يتجلى في الكون وفي أجزائه هو رمز آخر لجمال الألوهية الذي يشرق عليه إشراقا، وهما الجمال المطلق والجمال المقيد، فالمطلق هو جمال الله، والجمال المقيد هو نجل لجمال الألوهية، ولهذا نلاحظ في شعره تداخل الغزل بالمرأة" [2] ثم نجد التلمساني يتسامى بهذه المسائل ليجعلها كلها رمزا لتجلي الألوهية ووحدة الوجود ، وقد برع في التعبير عن مقاصده الصوفية بوصفه شاعرا مطبوعا وفقيها في اللغة العربية وعلومها بما يخدم مذهبه الصوفي ورمزيته وهذه أمثلة عن الرموز الثلاث:

---

[1] محمد الراشد: مسارات وحدة الوجود في التصوف الإسلامي. صفحات للدراسات والنشر، ط2، سوريا، 2009، ص 32.

[2] هيفرو محمد علي ديركي: جمالية الرمز الصوفي دراسات التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 2009. ص 350.

1- رمز المرأة:

لقد أصبغ التلمساني على نماذج النساء المعروفين في التراث العربي (ليلى ولبنى وسلمى وعلوة وسعاد...) كل صفات الجمال وصفا حسيا في صيغ فنية وبلاغية رائعة الجمال رمز إلى الذات الإلهية التي تحتجب بهذه الصفات الظاهرة يقول [1]:

وَنَلْثُمُ تُرْبَ الْأَرْضِ إذَا قَدْ مَشَتْ بِهِ سُلَيْمَى ولُبْنَى ولاَ سُلَيْمَى ولاَ لُبْنَى

فالمتصوفة يشتركون في عشق الحبيبة لأنها ليست من لحم ودم بل رمز للذات الإلهية، رمزا يتسامي على كل وصف وان وصفوها بكل الأوصاف البشرية:[2]

ويَبِيتُ أُدْنِي لِلَحَشَا مِنْ مُهْجَتِي [3] وَأَبِيتُ أَشْكُو مِنْـهُ فَرْطَ بِعَادِ

فَكَأَنَّمَا نَهْوَى اتِّحَادَ وِصَالِنَا شَغَفًا وَنَكْـرَهُ فُرْقَـةَ التِّعْـدَادِ

في هذين البيتين المعنى الحقيقي الذي يتجاوز ظاهر الوصف الحسي إلى المعنى الصوفي الباطني الرمزي، فهذا الحبيب قريب من عاشقه (أقرب من حبل الوريد)، ولكن العاشق يشكو فرط بعده عنه لغيابه الدائم، "وفي البيت الأخير قصد بالاتحاد ليس مع الله بل شهود الوجود الحق الواحد المطلق، إذ يكون الخلق آنذاك موجودا به تعالى معدوما بنفسه، ففي حال الاتحاد يشهد الصوفي أن الوجود قد رجع إلى الوجود الحقي (الحق) ودخل فيه يحكم كون الوجود الحقي هو الوجود الحقيقي، أما وجود الخلق فهو محض خيال موهوم معار".[4]

---

[1] التلمساني، الديوان: تح العربي دحو، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر 1993. ص 233.

[2] المصدر نفسه، ص 86.

[3] مهجتي: روحي، ابن منظور، لسان العرب، 370/2، مادة (مهج).

[4] هيفرو محمد علي ديركي: جمالية رموز الصوفي. ص 272.

وكل ما يمكن قوله أن العفيف صرف عمره كله في بحار الحب الإلهي إلى حد التطرف، لذا اعتبره ابن كثير من القائلين بالاتحاد والحلول والهرطقة والابتعاد عن جادة الإسلام.(1)

ومهما يكن من أمر العفيف وأمر من عادوه ومن أنصفوه، فقد التمس الرجل لنفسه طريقا عبر رحلته الحياتية ومغامرته الوجودية دون أن يحيد عنها طوال عمره المديد. وكان الحب الإلهي هو المنطلق له. كما أن النور الذي استضاء به عبر عروجه المستمر صعود نحو الملأ الأعلى، "فكان شعره صورة جمالية للعاشق الولهان الذي مارس الغزليين المادي والرمزي الإلهي سواء بسواء، وما كان غزله بليلى وعلوه وسلمى وسعاد إلا ترميزا للجمال المطلق إلى درجة انه اتخذ من ليلى العامرية الرمز الأسمى للوحدة المطلقة"(2)

يقول: (3)

إيهٍ أَعِيدَا عَلَى سَمْعِي فَدَيْتكُمَا   أَخْبَار أَيَّامَ نَجْـدٍ أَوْ لَيَـالِيـهَا

لَئِنْ وَهبتْه لَيْلى مَنْ يُبَشِّـرُنِي   رُوحِي فَمَا الرُّوحُ إلاَّ مِنْ أَيَادِيهَا

وقوله: (4)

لَوْ تَحَدَّثْتِ يَا نُسَيْمَاتِ نَجْدٍ   بِحَدِيـثٍ لَهُ غَـرَامٌ قَدِيـمُ

وَتمَسَّكْتُ بالْغُصُونِ لَهَاجَتْ   نَفَحَاتٌ لَهَا بِلَيْـلَى عُلُومُ

---

(1) ينظر: البداية والنهاية، 326/13.

(2)الديوان: العفيف التلمساني: شاعر الوحدة المطلقة، (ت.ح) عمر موسى باشا ، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق 1982، ص 94.

(3) المرجع نفسه ، ص 94.

(4) الديوان:ص 198.

وهكذا تبقى ليلى الرمز الأبدي عند شاعر الوحدة المطلقة، بينما يأتي ذكرها في المحبوبات الخمس عشرة بمثابة رموز متفرعة من هذا الرمز الأصل.

لذا كثيرا ما يجمع العفيف بين ليلى وسواها، الأمر الذي يؤدي بنا إلى القول بأنه يهدف في رموزه وترميزه إلى مسمى واحد الذي تلتقي عنده كل المسميات لتعبير عن الواحدة.

وعلى هذا المسار يجرى شعر التلمساني بكامله، فالمرأة التي رمز بها إلى الذات الإلهية والى الحقيقة المحمدية يعشق جمالها ويشاركه في هذا العشق مما هم على شاكلته[1]. إن نار الحب التي تلتهب بفؤاده لو حملتها ريح الصبا لأصابت عذاله ولائميه بالشر والسقام الذي لبسه حتى أوصله درجة الفناء حتى حجبه عن رؤيا البشر يقول :[2]

وفِي فُؤَادِي لَهِيــبٌ لَوْ تَـنِمُ بِـهِ رِيــحُ الصَّــبَا لـرَمَى العَـذَّالَ بالشَّـرَرِ

وحُلَّتِي مِنْ سُقَامٍ لَوْ مَرَرْتَ بِهَا بَيْنَ الْوَرَى حَجَبَتْ شَخْصِي عَنِّ النَّظَرِ

ويقول أيضا: [3]

سَهَــرُ الْعُيُــونِ يَــلِـذُّ لِلْمُشْــتَـاقِ والْسُّقْــمُ خَيْـرُ مَلاَبِسِ الْعُشَّـــاقِ

فَاجْعَلْ سُهَادَكَ فِي الْهَوَى عِوَضَ الْكَرَى[4] واخْتَرْ فَنَـاءَكَ في الجَمَالِ البَـــاقِي

هذا العذاب الذي عاناه الشاعر الصوفي في عشقه للذات الإلهية وفنائه فيه وعبوديته لهذه الذات التي رمز لها بالمرأة الحبيبة كل ذلك جعله يعد نفسه إماما كبيرا،

---

(1) هيفرو محمد علي: جمالية الرمز الصوفي ص 272.

(2) الديوان. ص 109.

(3) المصدر نفسه ، ص 159.

(4) الكرى: النوم أو النعاس، ابن منظور، لسان العرب، 399/5، مادة (كرا).

لكل من عشق الجمال، كل ذلك جعله يعد نفسه إماما كبيرا، لكل من عشق الجمال لأنه أرضع حبه وهو في المهاد يقول :[1]

وفِي المَهْدِ أُرْضِعْتُ الغَرَامَ وإنَّنِي لأَشِيبُ فِيهِ ومَا بَلَغْتُ فِطَامِــي

وأَنَا الإمَامُ لِكُلِّ مَنْ عَلِـقَ الْهَوَى بِفُؤَادِهِ والْحُـسْنُ فَهُو إمَــامِــي

2- رمز الخمر:

اتخذ التلمساني الخمرة رمزا للحقيقة التي يسعى الصوفي إلى معرفتها أو إلى السر الذي يجب اكتناهه إلى المعرفة المتعالية، معرفة الإلوهية، وهو في رمزه إلى هذه المعرفة يطرح عدة أفكار أساسية في قصائده، في قدم الخمرة، والسكر الجماعي وارتباطه بالفناء، لأن الإحساس بالجمال هو ضرب من السكر الروحي، ويصاحب هذا الإحساس على الغالب الفناء أو التغني بهذا الجمال والسكر به، كذلك يرمز بالخمرة أحيانا إلى الحقيقة المحمدية، فالخمرة عنده ليست الخمرة الحسية بل خمرة المعرفة الإلهية يقول [2]:

وبِخَمْرَةِ الْمَعْنَى المُنَزَّهِ سُكْرُهَا عَنْ كُلِّ طَافِحَةِ الحُبَابِ إِلَى الفَمِ

فالخمرة الإلهية "هي رمز إلى المعرفة وأحيانا رمز إلى الحب الإلهي والى الذات الإلهية، والحب الإلهي هو الباعث إلى السكر المعنوي وأحوال الوجد والغيبة بالواردات القوية".[3]

ويقول التلمساني:[4]

إلىَ الرَّاحِ هُبُّوا حِينَ تَدْعُو المَثَالِثُ [5] فَمَا الــرَّاحُ لِلأَرْوَاحِ إلاَّ بَــــوَاعِثُ

---

[1] الديوان. ص 296.

[2] المصدر نفسه ، ص 219.

[3] عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية. ص 340.

[4] الديوان . ص 163- 164.

[5] المثالث: ج مثلّث: الساعي بأخيه، ابن منظور، لسان العرب، 24/3، مادة (ثلث).

هِي الجَوْهَرُ الصَّرْفُ القَدِيمُ فَإِنْ بَدَا   لَهَا حُبَبٌ نِيطَتْ بِهِ فَـهُو حَـادِثُ
تَمَزَّزْتُهَا صَـــرْفًا فَلَـمَّا تَصَـرَّفَـتْ   تَحَكَّمَ سُـكْرٌ بِالـــتَّرَائِـبِ عَابِثٌ
وَفَاحَ شَـذَا أَنْفَاسُـــهَا فَتَـــضَرَّرَتْ   نُفُوسُ عَلَيْهَا الْجَهْلُ عَاتٍ وَعَائِثُ
حَلَفَتُ لَهُمْ ما كأنَّها غيْـــر ذَاتِـــهَا   فَقَـــالُوا اتَّئِدْ فِيهَا فإنَّــكَ حَـــانِثُ
ومَا غَيْرُ أَضْوَاءِ الأَشِــعَّةِ أوهِمتْ   فقالُوا لهَا في الحُسْنِ ثَـانٍ وثَالِثُ
أَقِمْ رَيثُمَا تُفْنِيكَ عَنْــهَا بِوصْــفِهَا   وتَـذْهَبُ عمَّا مِنْكَ فِيــهَا تُبَاحِــثُ
فإنْ شَاهَدَتْ منْـكَ العُيونُ عيونَهَا   ظَـفِرْتَ وإلاَّ فَـــالعُيـونُ أخَابِــثُ
فإنْ لَـمْ تُـبَـدَّلْ آيَةٌ مِنْـــكَ آيــةً   بِمَا قِيلَ عَنْهَا اذْهَبْ فَإنَّكَ مَاكِثُ
تَنَكَّرَ فِي سَامٍ وحَامٍ حَـــديثُـــهَا   وعَـزَّ فَلَــمْ يَظْفَرْ بِمَــعْنَاهُ يَافَـثُ
ومَا لبِثْتَ في الدَّهْـرِ يَوْمًا وإنَّمَا   هُو الدَّهْرُ فِيـهَا إنْ تَأَمَّـلْتَ لاَبِثُ

يفتتح القصيدة بدعوة من يذهبون مذهبه إلى أن يبادروا إلى طلب المعرفة الحقيقة الخالصة، إذ رمز لها بالخمرة المثلثة (المثالث) التي كررت ثلاث مرات، فهذه الخمرة (المعرفة) هي البواعث للأرواح والمنقذ لها من عالم الظلام إلى عالم النور.[1]

وهذه الخمرة الحقيقية هي الجوهر المحض القديم الذي يجب أن يطلب وأما ما يبدو منها من حبب (فقاعات) " فهو رمز إلى الموجودات الحادثة أو الظاهر الحادث الذي لا يعول عليه".[2]

وفي البيت الثالث يصف تجربته في طلب معرفة تلك الحقيقة، فقد بدأ بالتعرف إليها بالتدريج، وعبر ذلك بعبارة (تمززتها صرف) أي طلبتها رويدا رويدا بحقيقتها وباطنها

(1) هيفرو محمد علي ديركي: جمالية الرمز الصوفي، ص 299

(2) المرجع نفسه، ص 299.

وليس بظاهرها، فلما سرت في كيانه أي امتلكته وامتلكها، وفي البيت الرابع عندما (فاح شذا أنفاسها) فغمت أنوف الواصلين وارتاحت لها نفوسهم الظاهرة، أي عندما ظهرت بعض تجلياتها، بينما تضررت النفوس الجاهلة غير المؤهلة لإدراكها فرفضت أن تنتقل من إدراك ظاهرها إلى باطنها بسبب مكابرتها وعتوها وعدم انتظام تلك النفوس لإدراك الحقيقة.[1]

وفي البيت الخامس يشير إلى انه يريد أن يعرفهم بها فيقسم لها بان كأسها هي عين ذاتها، "ويرمز هنا إلى أن الصفات عين الذات ولكنه يستدرك بان هناك من يجيبه بان يتمهل في يمينه، فقد يحفت بها ويتراجع عنها[2]، ولكنه يؤكد وحدة الكأس والخمرة، أي وحدة الذات والصفات.

وفي البيت السادس يؤكد ما قاله قبل قليل بأنه سبب توهانهم وضياعهم هو تعدد ظهوراتها (أضواء الأشعة) التي أوهمتهم بتعدد حسنها فقالوا أن لها ثان وثالث، وفي الحقيقة فان حسنها واحد لا يتجزأ.

وفي البيت السابع هو متابعة للاستدراك السابق والتفات، إذ يتخيل شخصا أمامه يحدثه أو يحدث نفسه في صيغة المخاطب، فيقول يجب أن تبقى حيث أنت، وتتجلى حقيقة أمرها بالعقل من خلال صفاتها، وتتحقق من صفاتها بشكل كامل حيث يذهب عنك (التباحث) الجدل الذي يقيس الأشياء بظاهرها، وان تقطع التردد والشك (أي يكهن الحقيقة) في الذات أم في الصفات أم في وحدتهما.

وفي البيت التاسع يشرح طريقة وصول السالك إذ يجب عليه أن ينتقل من مقام إلى مقام أعلى، أي إن تتبدل صفات الصوفي السالك، كما يقال –من التجلي إلى التجلي

---

[1] ينظر: هيفرو محمد علي ديركي: جمالية الرمز الصوفي. ص 299

[2] ينظر : المرجع نفسه ، ص 299.

أي أن تسقط عنه الصفات المذمومة للنفس كالغضب والقلق والتعلق بالسوى، ثم بعد ذلك بتجلي الصفات الإلهية كالكرم والأناة والحلم، ليصل إلى التجلي فهو ماكث باق في ظلمات نفسه ما لم يمر بهذه المراحل.[1]

وفي البيت العاشر يقدم لنا صعوبة المسألة والجزم فيها ليقول: إن الاختلاف في الحديث عنها قائم منذ أيام سام وحام ويافث أبناء نوح، وحتى الابن يافث الأعرف لم يظفر بمعنى الحديث، فقال: (وعزّ فلم يظفر بمعناه يافث) ليخلص في البيت الأخير إلى التأكيد بان الذات الإلهية خارج نطاق الزمن والدهر، فلا يعرف الزمن ولا الدهر إلا بها، وهذا ما يظهر للمتأمل على حدّ زعمه.[2]

وهو في هذه القصيدة يقدم مذهبه في الخمرة وما تحويه من معان دقيقة وعميقة، ويحدثنا عن الاختلاف في قدم الذات والصفات ومقتضيات السلوك الصوفي وارتباط قدم الخمرة (المعرفة) بقدم الذات الإلهية، وذكر أسماء الخمرة التي يكرر ذكرها في قصائده، "فيذكرها بكل الأسماء التي وضعها لها العرب ويكاد لا يترك اسما صريحا أو نعتا إلا وذكرها به فهي: الصفراء، والصهباء والمسرة والشمس والصرف والشمول والقهوة وبنت الكرم، الراح ، المدام ، والجريال والقرقف "...[3]

3- وحدة الوجود:

لا توجد مادة جامدة عند التلمساني فالكون كله هو وحدة حية، ولا وجود للثنائية، ولا للكثرة، وهذا ما يؤكده في قوله :

---

(1) ينظر : هيفرو محمد علي ديركي: جمالية الرمز الصوفي. ص 300.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 300

(3) المرجع نفسه. ص 300.

وجُودٌ وحَسْبِي أنْ أقُولَ وجُودُ لَهُ كَرَمٌ منْهُ علَيْهِ وجُودُ[1]

إن روعة البيان والبلاغة في هذا البيت هي إيجازه لمذهب وحدة الوجود أو الوحدة المطلقة، إذ لا يوجد إلا الوجود ولا وجود للعدم إلا بالاعتبار والإضافة، وإن كان قد استعمل لفظ (وجود) بمعنيين ولكنهما لا يخلان بمعنى الوحدة، فلفظة (وجود) الأولى قصد بها الوجود المرئي الظاهري، وجود الخلق المقيد، ولكن الوجود الحق قد من على الوجود المقيد بالكرم بأنه خلقه وأبدعه، ولأن الحقيقة في مذهب الوجود واحدة بوجهيها: الحق والخلق، فكان الوجود الحق هنا قد منَّ على ذاته هو بالكرم، لأن الوجود الخلق هو التجلي التام لأهوليته الوجود الحق فكان الوجود الحق كما قلنا قد أكرم نفسه وجاء على ذاته، ولهذا قال (أن كرم منه عليه وجود) وهنا تتجلى روعة الإيجاز في استخدامه حروف الجر بحسب دلالتها النحوية.[2]

ولنقرأ معا هذا النص الشعري بما فيه من تجسيد متعال للوجود كله اعتبارا من أصغر ذرة إلى أكبر حجم: يرصد من خلاله جمالا رائعا، وحبا عارما مشيرا فيه إلى الترابط والتكامل، لأنه الجزء فيه هو الكل أو قبس من الكل الأعظم حسب رؤية العفيف:

سَبَيْتَ الوَرَى حُسْنًا وأنْتَ مُحَجَّبُ فَكَيْفَ بِمَنْ يَهْوَاكَ إنْ زَالَتِ الحُجُبُ
وأَصْبَحْتَ مَعْشُوقَ القُلُوبِ بِأَسْرِهَا ولاَ ذَرَّةً في الكَـوْنِ إلاَّ لَـــهَا قَـلْبُ
إذَا سَكَرَ العُشَّاقُ كُنْتَ نَـدِيمَـــهُمْ وأَنْتَ لَهُمْ سَـــاقٍ وأنْتَ لَهَـمْ شُرْبُ
وإنْ زَمْزَمَ الحَادِي ومَــالُوا صَبَابَةً فلَيْسَ لَهُمْ قَصْدٌ سِـــــواكَ ولاَ إرْبُ[3]
ولِمَ لاَ يَذُوبُ العَاشِقُونَ صَـــبَابَةً وَوَجْدًا وسُلْطَـانُ المِـلاَحِ لَهُـمْ حِبُّ[4]

---

(1) الديوان. ص 245.

(2) هيفرو محمد علي ديركي، جمالية الرمز الصوفي. ص 334.

(3) الإرب: الحاجة، ابن منظور، لسان العرب، 208/1، مادة (أرب).

(4) الديوان . ص 41.

أنها لوحة فنية متسامية في الرقي الجمالي والشعري والتأمل الفكري، لنتأمل هذه اللقطة الشعرية الفلسفية الصوفية (ولا ذرة في الكون إلا لها قلب) والتي تقضي بالعفيف إلى الإطلاق المطلق والتي يؤكدها قوله تعالى: ﴿ تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ﴿٤٤﴾ ﴾.[1]

بيد أن العفيف التلمساني رغم تأكيده على الوحدة وشعوره بالوصول إلى مرتبة الاتحاد بالمطلق –رغم ذلك–" فإنه يعمد أحيانا إلى أن يصل بينه وبين ذي العزة والجلال من خلال اعترافه بعبوديته للمطلق وتأتي به يعمد أحيانا إلى جعل الاتحاد والوحدة يقتصران على التجليات والأسماء الإلهية باعتبار كل ما هو كائن تجل للذات الإلهية"،[2] وان الذات تبقى في علوها اللانهائي، بحيث يجعلنا نلمح ذلك الفيصل النهائي بين الذات وأسمائها، فيقول:[3]

لِـي فِي هَوَاكُـمْ مَـــذْهَبٌ ومَطْلَبٌ مَا مِثْــلُهُ مَطْلَبُ
أَصْبَحْتُ عَبْدًا رَاضِيًا بِالذِّي تَرْضَوْنَ لاَ أَرْجُو ولاَ أَرْهَبُ.

وفي البيتين السابقين نجد في شاعرنا الاستسلام المطلق، وذلك هو منتهى العروج للعارف ... وكيف لا يكون ذلك وفي يد المطلق مقاليد أمره وزمام شؤونه وشجونه؟ نلمس في معنى العبودية الحقيقية لدى العفيف عبودية العارف للمعبود والمهيم به حبا وتعلقا،

---

(1) الإسراء، 17 / 44.
(2) محمد الراشد: مسارات وحدة الوجود، ص 36
(3) الديوان. ص42.

حيث لا حركة له إلا به ومن فضله وان كنا لم نعط العفيف حقه في هذه الإشارة السريعة، إنما هي ومضات تعين على رؤية الإطار العام لفكر وشعره.[1]

3- ابن خميس: [2](ت 708هـ)

اسمه محمد بن عمر الحجري الرعيني نسبة إلى حجر ذي عين وهو من اليمن يعرف بابن خميس وهو من أهل تلمسان، أثنى عليه كل من ترجم له ولم يحددوا سنة معينة لمولده، أما تاريخ وفاته فكان سنة 708هـ ، كان قائما على العربية الأصيلة، حافظا لأشعار العرب وأخبارها، رحل من تلمسان إلى سبتة فأقام بها مدة ومدح رؤساءها واستقر المقام به أخيرا في غرناطة في جوار الوزير أبي عبد الله بن الحكيم وكان من فحول الشعراء وأعلام البلغاء، تستهويه مستصعبات القوافي ومن مشهور شعر ابن خميس:

عَجَبًا لَهَا أَيَذُوقُ طَعْمَ وِصَالَـهَا مَنْ لَيْسَ يَأْمَلُ أنْ يَمُرَّ بِبَالَهَا

وأَنَا الْفَقِيرُ إلَى تَعِلَّةِ[3]سَاعَـــةٍ مِنْهَا وَتَمْنَعُنِي زَكَـاةُ جَـمَالِهَا[4]

ويروى أن قاضي القضاة ابن دقيق العبد كان يجعل هذه القصيدة بخزانة كانت له، تعلو موضع جلوسه للمطالعة، وكان يخرجها من تلك الخزانة ويُكثر تأملها والنظر فيها، وهذا يدل على مكانة ابن خميس وشهرة شعره في الأندلس والمشرق معا، ولقد عبر ابن خميس في شعره عن أفكاره وآرائه ومذهبه في التصوف، وهو يستخدم الرمز في شعره الصوفي جريا على عادة شعراء التصوف بالأندلس.[5]

---

(1) محمد الراشد: مسارات وحدة الوجود. ص 36.

(2) ينظر : سليمان العطار: الخيال والشعر في تصوف الأندلس، ص 385.

(3) التعلة : من تعل: حرارة الحلق الهائجة، ابن منظور، لسان العرب، 226/1، مادة (تعل).

(4) الطاهر توات: ابن خميس، ص 48.

(5) سالم ع الرزاق سليمان المصري: شعر التصوف في الأندلس، دار المعرفة الجامعية، مصر. 2007. ص 58.

يبدو أن البيئة التي عاش فيها ابن خميس كان لها تأثيرها على تكوين شخصيته، وهذا التأثير ليس غريبا، إذ كثر في بيئته رجال العلم والثقافة بالإضافة إلى نشأة الشاعر كان لها دورها المهم في اتجاهه وميله إلى الزهد والتصوف المعتدلين دون أن يخرج عن نهج الإسلام فالدنيا مثلا عنده حظوظ:[1]

ولاَ مُدْرِكَ مَا شَاءَ مِنْ شَهَوَاتِهَا   كَمَنْ حَظُّهُ مِنْهَا التَّبَجُّجُ والنَّجَخُ[2]

ومن طبيعتها (الدنيا) أنها تسعى سعيا حثيثا وراء الشخص الذي أغرته حيث وفرت لـه مكانـة مرموقـة تسـعى وهـي ترمـي بسـعيها غـدره وخيانتـه وهـذه عادتهـا، إمـا أن تعـز الإنسان وترفعه إلى مكانة أسمى وأرفع، وإما أن تذله وتحط من قيمته وشانه فترميه إلى الحضيض والدرك الأسفل:[3]

ولكِنَّهَا الدُّنْيَا تَكِرُّ علَى الفَتَى   وإنْ كَانَ مِنْهَا فِي أَعَزِّ نِصَابِ
وعَادَتُهَا أنْ لاَ تَوسُّطَ عِنْدَهَا   فَإِمَّا سَمَـاءٌ أَوْ تُـخُومُ تُـرَابِ

ويقوم الشاعر بتوجيه نصيحة بترك الدنيا والابتعاد عنها:[4]

إِلَيْكُمْ بَنِي الدُّنْيَا نَصِيحَةَ مُـشْفِقٍ   عَلَيْكُـمْ بَصِيـرٌ بالأُمُــورِ نِقَـابُ
طَوِيلٌ مِرَاسُ الدَّهْرِ جَذْلٌ مُمَاحِكٌ   عَرِيضٌ مجَالِ الهَمِّ جَلْـسٌ رِكَـابُ
تَأَتَّتْ لَهُ الأَهْوالُ أَدْهَـمَ[5] سَابِـقًا   وغَصَّتْ بِهِ الأَيَّـامُ أَشْهَبُ[6]كَأَبِي

[1] طاهر توات: ابن خميس (شعره ونثره). ص 161.
[2] التبجج أو التمجج: الاكتفاء بقليل تمر أو لبن. النجخ: الزهد فيها ،ابن منظور، لسان العرب، 361/2، مادة (مجج).
[3] الطاهر توات: ابن خميس (شعره ونثره). ص 162.
[4] المرجع نفسه . ص نفسها.
[5] أدهم: أسود، يكون في الخيل والإبل وغيرهما،ابن منظور، لسان العرب، 209/12، مادة (دهم).
[6] أشهب: قوي شديد، ابن منظور، لسان العرب، 508/1، مادة (شهب).

ولما كان الشاعر مؤمنا بفكرة القضاء والقدر، فالإنسان عنده لا يستطيع الهروب من قضاء خالقه الذي لا مرد له، فلا نقض ولا فسخ لقضاء الله وقدره.

ومَا لامْرِئٍ عَمَّا قَضَى الله مَهْرَبُ ولاَ لِقَضَاءِ الله نَقْضٌ ولاَ فَسْخُ.

وتبدو نزعة التصوف واضحة في قصيدته التي مطلعها:[1]

عَجَبًا لَهَا أَيَـذُوقُ طَعْـمَ وِصَالَـهَا مَنْ لَيْسَ يَأْمُـلُ أنْ يَمُرَّ بِبَالَـهَا

وهذا بيت من قصيدة طويلة تصل إلى ست وأربعين بيتا وهي قصيدة مشهورة معروفة، وهو يتحدث فيها عن محبوبة باهرة الجمال فهو يفتتح قصيدته بقوله (عجبا لها) فهي أمل صعب المنال، وصعب أن يذوق طعم وصالها، ذلك الفقير الذي يأمل ويدنو إلى وصلها، ولكن الأمر فيه محال، "وهو يحاول أن يسمو إلى ذلك المتألق الذي يمنع عنه النوم، كما يحاول ذلك بدر الدجى، إلا انه يشعر بالتقصير فيرتد حسيرا يلملم نفسه في خجل وقد اختفى جماله، ولكن الشاعر يسمو مستمرا في الطريق محاولا اقتباس نارها فلا يجد إلا الفراق".[2]

خصائص شعره:

لعل الألفاظ الغريبة التي كان يأتي بها تعود إلى تضلعه في اللغة بالإضافة إلى ميله للغريب، ذلك المبدأ الذي لا يكاد يحيد عنه فيتبعه في كل قصيدة، وقد دافع عن مذهبه فقال:[3]

مَـا ذَاقَ طَعْـمَ بَلاَغَـةٍ مَنْ لَيْسَ لِلْحُوشِي مَاضِغُ

---

[1] الطاهر تواث: ابن خميس (شعره ونثره). ص 167 .

[2] سليمان العطار: الخيال والشعر في تصوف الأندلس. ص 108.

[3] الطاهر تواث: ابن خميس (شعره ونثره). ص 182

وقد حكم عليه ابن الخطيب من قبل انه: "كان أقدر الناس على اجتلاب الغريب"[1]

وشعره بصفة عامة تقليدي كلاسيكي لم يأت بالجديد الذي أتى به الأندلسيون أن كان على مستوى الشكل أو المضمون.

وقد أكثر في شعره من المحسنات البديعية والتكلف الواضح في الألفاظ والعبارات، وذلك خاصة عند عرضه للأفكار الفلسفية الصّوفية الغامضة.[2]

طريقة ابن خميس في الرمز:

لابن خميس التلمساني عدد من القصائد الطوال التي يتحدث فيها عن الرؤية الصوفية والحب الإلهي معتمدا على الرمز الإنساني ومن هذه القصائد:

مُشَوَّقٌ زَارَ رَبْعَـكَ يَا إِمَـامَا مَحَـا أَثَارَ دِمْـنَتَهَا الْتِثَـامَا

تَتَبَّعَ رِيقَـةُ الطـَّلُّ ارْتِشَـافَا فَلاَ نَفَعَتْ ولاَ نَقَعتْ أوَامَا[3]

هذه أبيات المقدمة في قصيدة ابن خميس، وهي افتتاحية طللية والطلل علامة على الماضي وتجسيد لزمنه، كما انه دال على القوة المدمرة التي يولدها الزمن في مروره على الأشياء، "وإذا كان الطلل حركة باتجاه الماضي فان الحاضر هو منطلق هذه الحركة ومرتكزها، وقد توحي بان لله عبادا حجبهم غيرة عليهم وأذاقهم برد الطل عذبا، ولكن هذا لا يجديهم لأنهم لا يشبعون شوقا إلى المزيد .. أنها تحاول أن تنقل إلينا طعم التجربة من عالم المحو والفناء إلى عالم العودة والبقاء فطعم التجربة هو زاد الشاعر في عالم القضاء الباقي حيث الالتقاء والرجاء والمعرفة".[4]

[1] الطاهر توات: ابن خميس (شعره ونثره). ص 07.
[2] المرجع نفسه، ص 183.
[3] ابن الخطيب :الإحاطة: 531/2.
[4] سليمان العطار: الخيال والشعر في تصوف الأندلس. ص 388.

أن هذه المفارقة التي يتكشف عنها الطلل جعلت منه تربة ملائمة لقصيدة التصوف ومرتكزا حقيقيا لانطلاقها، "فلم تدخر هذه الأخيرة جهدا لتطويع الطلل والإفادة منه فنيا بما يخدم التجربة الصوفية ويضيء ما تنطوي عليه من توترات".[1]

ولابن خميس قصيدة مزج فيها بين التعبير عن الحب الإلهي ووصف الخمر الصّوفي. يقول فيها:[2]

أَرَّقَ عَيْنِي بارِقَ مِنْ أَثَـــالِ [3] كَأَنَّـــهُ فِي جُنْـــحِ لَيْـلِي ذُبَـالْ[4]

أَثَارَ شَوْقًا منْ صَمِيمِ الحَشَى وعَبْرَتِي فِي صَحْنِ خَدِّي أَسَالْ

حَكَى فُؤَادِي قَلَـقًا واشْـتِعَالاً وجَفْنُ عَيْـنِـي أَرْقَـا وانْهِـمَالْ[5]

جَـــوَانِـحُ تَـلُــوحُ نِيـرَانُهَا وأَدْمُـــعُ تَنْـهلُ مِـــثْلَ العِــزَالْ [6]

قُولُوا وشَـاةُ الحُبِّ مَا شِـئْتُمْ مَا لَـذَّةُ الحُــبِّ سِـــوَى أنْ يُقَالْ

أعْذُرْ لُوامِي ولاَ عُــذْرَ لِي فَـزَلَّـــةُ الــعَالِمِ مَا إنْ تُقَـــالْ.

وبعد أبياته هذه في الحب الإلهي يبدأ في وصف الخمر فيقول:

قُمْ نَطْـرُدِ الـــهَـمَّ بِمَشْــمُولَةٍ [7] تُقَصِّــرُ اللَّيْـلَ إذَا اللَّيْلُ طَالْ

وعَاطِـــهَا صَفْـرَاءُ ذَهبِـيَّةٌ تَمْنَعُهَا الذِّمَــةُ منْ أنْ تُــنَالْ

كَالمِسْكِ رِيحًا واللُّمى مَطْعَمًا والتِّبْرُ لَوْنًا والهَوا فِي اعْتِدَالْ[8]

---

[1] وفيق سليطين: الزمن الأبدي. ص 18.

[2] ابن الخطيب: الإحاطة . 522/2.

[3] أثالُ: بالضم اسم جبل ، ابن منظور، لسان العرب، 10/11، مادة (أثل).

[4] ذُبال: وهو الذي يوضع في مشكاة الزجاجة التي يستصبح بها، ابن منظور، لسان العرب، 256/11، مادة (ذبل).

[5] إنهمال: انهملت: فاضت وسالت، ابن منظور، لسان العرب، 710/11، مادة (همل).

[6] العزال: ج: عزلاء: مصب الماء من الرواية والقربة، ابن منظور، لسان العرب، 443/11، مادة (عزل).

[7] مشمولة: خمر مشمولة أي باردة، ابن منظور، لسان العرب، 367/11، مادة (شمل).

[8] المقري: أزهار الرياض في أخبار عياض، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي. ص 306.

يتحدث الشاعر ابن خميس عن خمر صوفية إلهية وليست خمر عادية ولهذا فهو يختار هذه الخمر ليطرد بها الهم، وهي مشمولة للدخول في عالم الجمع والشمول، وهي تقصر الليل، " فالليل حجاب يحول بين الصوفي وبين ما يرنو إليه من معارف وأسرار، والخمر صافية ذهبية منيعة لا تنال، وإنما هي تملأ وجدان الشاعر رائحة مسكية وطعما رضابيا ولونا ذهبيا فيه صفاء التبر، إذ انه ذهب بكر لم يمس، وهواء معتدل صاف لم يعكر ".[1]

وفي وصف هذه الخمر يتخذ ابن خميس من نفسه مسرحا لتجربته فهو يفيق ويصحو بعدما أصابه الأرق، ويتذكر ذكرى بعيدة تحمل له الحزن لفراق الأحبة، والشوق والأمل، وأعينه تنهل دموعها كالمطر، وهو لا يجد حرجا من قول الوشاة واللائمين، بل على العكس، فهو يلتمس لهم العذر فيما يقولون، بينما لا يجد لنفسه هو كمحب عذرا فيما أقدم عليه.

أن التماع البرق لهو رمز التجليات الإلهية والأنوار العلوية التي تتجلى للعباد المخلصين المحبين، " تأتي لتزيل الظلمة من داخل النفس الآدمية، وما الشوق إلى هذا التجلي الإلهي والمجاهدة عبر تدرج في مقامات المحبين إلا لذة يجدها الصوفي في حب الذات الإلهية، ثم يتحول العازل أو اللائم أو الواشي من معيق التجربة الغزلية إلى معين وكمساعد للصوفي في تجربته الروحية لأنه بعذله يحمل الصوفي إلى ذكر المحبوبة التي يعذله فيها، فيتسبب في إذكاء جذوة الحب عنده".[2]

4- ابن سبعين (ت 669 هـ):

اسمه عبد الحق بن إبراهيم بن محمد، ولد سنة 614هـ على أغلب الرأي وهذا ما اتفق عليه غالبية المترجمين لابن سبعين وهو من نسب عربي غافقي وينتمي إلى أسرة

---

(1) العطار: الخيال والشعر في تصوف الأندلس . ص 389.

(2) المرجع نفسه، ص 107.

نبيلة كان لها شان بالأندلس، فكان معتدا بنفسه لنشأته في مثل هذه الأسرة. درس علوم العربية والحديث والفقه والمنطق والفلسفة، واتصل بأبي إسحاق بن دهاق وتعلق بتعاليم الصوفية، وظل ابن سبعين تجلة حتى وفاته سنة 669هـ.(1)

ترجم له الغبريني في عنوان الدراية فقال: "ومنهم الشيخ الفقيه الجليل العارف النبيل الحاذق الفصيح البارع أبو محمد عبد الحق بن سبعين من أهل مرسية له حكمة ومعرفة ونباهة وبراعة وبلاغة وفصاحة ... له مشاركة في معقول الكلام ومنقولها ... له موضوعات كثيرة هي موجودة بأيدي أصحابه، وله فيها ألغاز وإشارات بحروف أباجد، وله تسميات مخصوصة في كتبه وهي نوع من الرموز .. وله شعر في التحقيق وكتابته مستحسنة في طريق الأدباء".(2)

مؤلفاته:

كان ابن سبعين صوفيا يمزج التصوف بالفلسفة، وكانت الفلسفة أغلب عليه من التصوف، وظهر هذا واضحا في مصنفاته مثل (بد العارف) و (الكلام على المسائل العقلية) .. تصل مؤلفاته إلى واحد وأربعين مصنفا.(3)

وله شعر صوفي ذكر بعضه صاحب الإحاطة، والبعض الآخر ذكره التفتازاني في دراسته.(4)

ذكر له التفتازاني هذه الأبيات:(5)

---

(1) ينظر: العطار: شعر التصوف في الأندلس. ص 56.

(2) عنوان الدراية. ص 209.

(3) أبو الوفا التفتازي: ابن سبعين وفلسفته الصوفية. دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1973. ص 98-147.

(4) سليمان العطار: شعر التصوف في الأندلس. ص 58.

(5) التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية. ص 129.

قُلْ لِمَنْ طَافَ بِكَاسَاتِ الهَوَى وَمَالَ عَنْ شُرْبِهَا لَمَّا ثَمِـــلْ
مَا مَقَامَـــاتُ المُحِبِّينَ سَواءٌ لاَ ولاَ العِلْمُ جَمِيعًا والعَمَـــلْ
لَيْسَ مَنْ فـــوَّهَ بالوصْلِ لَهُ مثْلَ منْ سِيرَ بِه حتَّى وَصَلْ

ويستمر ابن سبعين في أبياته موضحا مراتب المريدين وخطوات الرقي في الطريق الذي يصل بصاحبه إلى المعرفة الحقيقية والى المقام الأسمى، وهو مقال استبدال الخصال والأفعال الذميمة بخصال وأحوال حميدة وتصبح قلوب العارفين مشغولة فقط بذكر الله تعالى، ويمحى فيها أي شيء غير ذكر الله.(1)

وفلسفة ابن سبعين الصوفية تقوم على فكرة بسيطة وهي أن لا وجود إلا الله أو الله فقط، أو ليس إلا الله، فالموجودات المتعددة المختلفة الماهية هويتها واحدة، وهي الوجود المطلق.(2)

ولابن سبعين مذهب في الحب الإلهي، يظهرنا على انه كان يتأثر في ذلك الحب بمذهب رابعة العدوية التي كانت تعبد الله لا طمعا في جنته ولا خوفا من ناره، بل ابتغاء وجهه الكريم، وشوقا إلى ذاته العلية. فقد قال ابن سبعين لأبي الحسن الشُشتري وقد سأله عن وجهته: "إن كنت تريد الجنة فشانك، وإن كنت تريد رب الجنة فهلم إليّ".(3)

وموقف الناس من ابن سبعين بين مكفر ومقلد، كما أنهم في موقفهم من أقواله بين ميال إليها ومنكر لها، « ولعل ذلك كان راجعا إلى غرابه وغموضه في عباراته كما يدل عليه ما ذكره".(4)

---

(1) سليمان العطار: شعر التصوف في الأندلس. ص 128.
(2) المرجع نفسه. ص 152.
(3) ديوان الششتري: ص 04.
(4) محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام. ص 155

والسفر عند ابن سبعين هو طريق الفناء الذي يؤدي إلى نفي الإثنينية بكل وجه من الوجوه، وبذلك أصبح الوجود هو وجود الله وحده ولا شيء زائد عليه ويشبه ابن سبعين الوجود بدائرة ومحيطها هو الوجود المطلق أو الواسع أما الوجود المقيد أو الضيق فهو داخل الدائرة".(1)

وفي بعض أشعار ابن سبعين التي وصلت إلينا، يقول:(2)

مَنْ كَانَ يُبْصِرُ شَأْنَ الله فِي الصُّوَرِ فَإِنَّهُ شَاخِصٌ فِي أَنْقَصِ الصُّوَرِ

بَلْ شَــأْنُه كَوْنُـــهُ بَلْ كَوْنُــهُ كُنْهُهَ فَإِنَّــهُ جُمْلَةٌ مِنْ بَعْضِهَا وَطَـرِى

إيهٍ فأَبْصــرْنِي إيـــهٍ فَأَبْصِــرْهُ فَلِمَ قُلْتَ لِي النَّفْعُ فِي الضـَّرَرِ؟

إن مذهب ابن سبعين في التصوف هو اتحاد الأضداد، ومن ذلك أن الإحاطة عنده تعني أن السالك محيط بالكل والكل محيط به والكثرة فيض الواحد والواحد مصدر الكل.(3)

يختلف مذهب ابن سبعين عن المذاهب الصوفية الأخرى، وخاصة مذهب ابن عربي في وحدة الوجود التي تفتح مجالا للقول بالممكنات على وجه من الوجوه فان ابن سبعين يشن هجوما لا دعا على هذا المذهب وعلى من يعتقد أن العالم كان وفق تجليين الأول ظهرت فيه الممكنات –أعيان الموجودات والثاني عندما أمرها الله تعالى بان تكون فخرجت من وجودها الجلي الصريح كموجودات، فان ابن سبعين يعتبر الحق تعالى هو علة العلل، منه وبه وفيه تكون جميع الموجودات، والله تعالى هو الجدير بان ينسب إليه الوجود

(1) التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية. ص 129.

(2) المرجع نفسه: ص 129

(3) عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية. ص 272.

المحض – فالله هو مبدع الوجود وكل ما هو موجود قد فاض عن الحق، مبدؤه تمامه ومرده إلى مبدعه الأول.[1]

لذا فهو يؤكد باستمرار (الله) فقط باعتبار لا شيء غيره، والله هو الهوية أي الكل، أما الماهية فهي الجزء أي المخلوق، والهوية أي الله والماهية مترابطان ومتماسكان ارتباط الغصن بالشجرة لذا لا يعترف إلا بوجود (الهوهو) أي الله وكل ما عداه فهو عينه، فالروح والمادة سواء، والعقل والحجر سواء والذوات الإنسانية هي من مكان آخر وهو مع ذلك يعمد إلى الدفاع عن رؤيته اعتمادا على القران الكريم والحديث النبوي الشريف. فهو يرى أن قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾﴾[2] تعني بأن كل شيء ما خلا الله باطل ويفهم ابن سبعين آية آل عمران﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾﴾[3] بأنها تؤكد نظرية الوحدة المطلقة التي يؤمن بها".[4]

هذه إذن فلسفة ابن سبعين ومذهبه في الوحدة المطلقة، عرضنا لها نظرا لأهمية ذلك في فهم نظرية الششتري في الوحدة، وذلك "لأن الششتري اختار طريق سبعين ولزمه وصحبه في بعض رحلاته وكان شديد الحب لشيخه، حتى أنه كان يسمي نفسه بعبد ابن سبعين".[5]

---

(1) شعر التصوف في الأندلس. ص 154.

(2) الحديد: 03/57.

(3) آل عمران: 03/ 18.

(4) محمد الراشد: مسارات وحدة الوجود. ص 31.

(5) ديوان الششتري: ص 67.

الفصل الثالث:

تجليات التجربة الصوفية في شعر ابن عربي والششتري.

أولا: بين التجربة الشعرية والتجربة الصوفية.

ثانيا: الحديث عن النفس.

ثالثا: الحب الإلهي (الغزل).

1- عند ابن عربي.
2- عند الششتري.

رابعا: لغة الرمز.

1- الرمز عند ابن عربي.
2- الرمز عند الششتري.

خامسا: وحدة الوجود:

1- مفهوم وحدة الوجود وأصلها.
2- وحدة الوجود في شعر ابن عربي.
3- وحدة الوجود في شعر الششتري.

أولا: بين التجربة الشعرية والتجربة الصوفية:

إن الربط بين جوهر التصوف وجوهر الشعر ضرورة شبه حتمية تفرضها طبيعة كل منهما، فإذا كان الإلهام والحدس والخيال عوامل رئيسية تنهض بعبء ترسيخ التشابه، فإن الاعتناء بالحديث عن النفس، والحديث عن الحب (الإلهي أو الإنساني) أو الغزل واللغة الرامزة، عوامل أخرى تضيف مزيدا من التشابه بينهما، ومدى التداخل بين تجربتيهما.

إن الشاعر –على العموم– في إطار خلقه للقصيدة يعيش تجربة خصبة وعميقة، هي التجربة الشعورية، تلك التي هي بمثابة "الصورة الكاملة النفسية أو الكونية التي يصورها الشاعر حين يفكر في أمر من الأمور تفكيرا يتم عن عميق شعوره وإحساسه، وفيها يرجع الشاعر إلى اقتناع ذاتي، وإخلاص فني، لا مجرد مهارته في صياغة القول ليبعث بالحقائق أو يجاري شعور الآخرين لينال رضاهم، بل إنه يغذي شاعريته بجميع الأفكار، ودواعي الإيثار التي تنبعث عن الدوافع المقدسة، وأصول المروءة النبيلة، وتشف عن الطبيعة والنفس".[1]

لقد ظلت الرغبة الصوفية موزعة بين الإفصاح والستر، بين الإحساس بالاغتراب والانفصام، وبين الإحساس بالجمال والحب، بين الإلوهية والطبيعة الموجودة .. هذا التشتت يعيشه كل من الصوفي والشاعر على حد سواء، إنها رغبة في الموت (موت الذات)، وفي الحلم (الاتصال بالأصول الإلهية أو البدائية) هذا التوجه المزدوج هو الذي سيجعل منها تجربة عنف وقلق وتوتر، "ولذلك لم تكن الكتابة وسيلة لتصعيد الإحساس بالتوتر والعنف الذي يخترق جسد الصوفي ورغبته، ولكنها فضاء يوحد بين فعل الكتابة وبين فعل العنف الممارس على الذات".[2]

---

(1) محمد غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، 2004. ص 101.

(2) منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، منشورات عكاظ، الرباط، 1988، ص 11.

إن تجربة كل من الصوفي والشاعر تجربة كشف وذوق، يلهم صاحبها إلهاما، فتفاض عليه الكتابة فيضا، ولعل سر توجه الذات إلى كتابة التجربة، باعتبارها عملية استبطانية لتجربة روحية غايتها اتخاذ موقف ما من الوجود، بغية الوصول إلى الخيال، والذي يمثل الحقيقة عند كل من الشاعر والصوفي، "فالصوفي مثل الشاعر لا هم له إلا اكتشاف الحقيقة الكلية وراء المحسوسات، ولتحقيق تلك الغاية يقوم برحلة لتصفية النفس وترويضها وتهذيبها حتى يكتشف روحه ويكون أهلا للكشف والمشاهدة والتلقي .."[1]

إن الشعر انسياب تلقائي للمشاعر القوية للتجربة المعاشة، إنه يصدر عن العواطف التي تستعاد في حالة سكينة، وهناك يتم نوع من التأمل في هذه المشاعر، لتبدأ الكتابة عن التجربة، وقد رأى (ستيفن سبندر) (Stephen Spender): أن التجربة الشعرية هي إفضاء بذات النفس، كما هي خواطر الشاعر وتفكيره، في إخلاص يشبه إخلاص الصوفي لعقيدته، ويتطلب هذا تركيز قواه وانتباهه في تجربته.[2]

إن ظاهرة العلاقة بين الشعر والتصوف ملفتة للنظر، لا لأن القصيدة الصوفية التقليدية هي فرع أصيل من شجرة الشعر العربي فحسب بل كذلك لأن الشعراء العرب (القدامى منهم والمحدثين) ينحون في بعض أشعارهم منحى صوفيا، تجربة واستلهاما حتى إننا نجد زكي مبارك، يعد الكثير من الشعراء العرب القدامى لهم نفحات صوفية في قصائدهم، كقوله: "وهل يمتري أحد في روح التصوف، حين يقرأ هذا الشعر المنسوب إلى قيس بن الملوح:[3]

وأَحْبِسُ عَنْكَ النَّفْسَ والنَّفْسُ صَبَّةٌ بِذِكْرَاكَ والمَمْشَى إلَيْكَ قَرِيبُ
مَخَافَةَ أنْ يَسْــعَى الوُشَاةُ بِظَـنَّةٍ وأَحْرُسُكُمْ أنْ يسْتريبَ مُرِيبُ

---

[1] السعيد بوسقطة: الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر، منشورات بونة للبحوث والدراسات، ط2، 2008، عنابة، الجزائر، ص 186.

[2] ينظر: Stephen spender: The Making of a poem, London, 1955. Pp. 46-52.

[3] الأصفهاني: الأغاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1994، ص365.

فما رأيكم في هذا " التوحيد" في الحب؟ ألا ترونه من التصوف؟ فإن لم يكن هذا الترفُّق تصوفاً فما عساه أن يكون؟[1]

لعل الذي جعل زكي مبارك يمضي في رأيه هذا الموقف هو عدم وجود تعريف محدد للتصوف، غير أن الذي يهمنا هنا هو: تداخل التجربتين الشعرية والصوفية –على الأقل– في مفهوم النقاد لهما.

وبشكل عام يمكن أن نجزم أن هناك عدة نقاط تلتقي فيهما التجربة الشعرية والتجربة الصوفية: فهما تجربتان إنسانيتان راقيتان، فالشعر شكل راق للنشاط الفكري والإبداعي الفني عند الإنسان، وكذلك التصوف هو حركة راقية للنشاط الديني والروحي المترجم عبر الشعر في أحيان كثيرة عند الإنسان.

- كل من التجربتين الشعرية والصوفية تبدأ من قلق وحنين إلى الخير المطلق، إما عبر التأمل الجمالي في التجربة الصوفية، وقد يكون التأمل روحيا دينيا في التجربة الشعرية غير الصوفية حين يحاول المتأمل السمو إلى القيم العليا، وإن اختلفت الوسائل، وأقصد بالوسائل هنا: أن الشاعر وسيلته العمل الفني وجماليته وفنيات أدبية ترتقي بالنص إلى مصاف النصوص الجميلة المثيرة، وأما وسيلة التصوف هي التجربة الصوفية الأخلاقية من تطهير النفس من الدنس، ومجاهدات وطاعات ونبل في ترك كل ما هو فان ودنيوي ...

– كل من التجربتين تستمدان من إرادة استثنائية وهبة ربانية، وهذا لا يتيسر للعوام، بل لنخبة فقط من الناس، فالتصوف والشعر ليسا علمين يستمدان من الكتب – وإن كان لهما مبادئ وأسس يجب أن تعلم ويعمل بهما أولا – فالتجربة الصوفية تستند إلى المجاهدة، يتم بموجبها التخلص من سيطرة النفس، وإتباع سلوك خاص يحتاج إلى جهد

---

[1] زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق. منشورات المكتبية العصرية للطباعة والنشر. لبنان(د.ت). ص 18.

خاص (نفسي) يبذله السالك ليكبت رغباته ويزيح الطاقة النفسية من موضوع إلى آخر تصاحبها هبة ترد إلى القلب من غير تعمد، تنال بها الأحوال، وترتقي المقامات إلى كرامات والتجربة الشعرية تكون بعد الموهبة التي لولاها لما تحصل هذه التجربة أصلا، فلها شروطها من جهد واطلاع ومعاناة لصقل تلك الموهبة وتعزيز المعرفة والتقاط الفكرة وإلباسها ثوبا يليق بها، كما يقول ابن خلدون: "الخبرة والمران من شروط تنشيط الملكة الإبداعية وتهيئتها للإبداع".[1]

فكل من التجربتين إذا، حشد للإمكانات العقلية وإعداد التأهيل العلمي مع الموهبة، وتهذيب لاشراقات الإلهام، وهذا ما يسهل على ذوي الهبة والمتخصصين، ويصعب على العوام.

- لكل من التجربتين أسرار لا يستطيع صاحبها البوح بها، فالإسرار الصوفية لا تحصل إلا بعد سلوك درب وعرة، يراعى فيها الكتمان، فإن تعرضت لسوء فهم أو تأويل كانت مصدر خطر على أصحابها، وما اتهام الجنيد بالكفر، وسجن السهرودي، وتعذيب النوري وصلب الحلاج[2] .. إلا نماذج عن النهايات الوخيمة للصوفية الذين أباحوا السر الصوفي، فكانوا عبرة لغيرهم في الحفاظ على الأسرار الصوفية، وعدم البوح بها، واستخدموا في ذلك الرمز الستر وعدم الفضح. يقول ابن عربي: "لا يستطيع العارفون أن ينقلوا مشاعرهم جملة إلى غيرهم من الناس، وكل الذي يستطيعونه أن يرمزوا بها"[3] . وما كتب الحلاج ككتاب (الطواسين) المعتمد على الاختزال والترميز والتجريد والأشكال الهندسية إلا دليل على ذلك الخوف من البوح بالأسرار والتي فشل في حفظها في نهاية حياته، وصلب من أجل ذلك.

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 508.

(2) ينظر: الفصل الأول من هذا البحث.

(3) رينولد آلن نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخيه، تر: نور الدين شريبه، مكتبة الخانجي، مصر، 1951. ص 101.

وللتجربة الشعرية أسرارها أيضا مما قد تعرض صاحبها للخطر لتمسكه بمبادئه أو مواقفه إزاء أفكار معينة، قد تكون سياسية أو دينية أو إيديولوجية، فتكون العاقبة السجن أو النفي أو القتل... فانتشر الترميز في الشعر أيضا ليساهم إلى جانب وظيفته الجمالية، في التخفيف من مخاطر الكتابة والإفصاح.

- تشترك التجربة الصوفية والتجربة الشعرية في النشوة، فتدرك الأولى أثناء السكرة الروحية أو الغيبوبة، ودخول النفس في حالة متعالية على بقية الأحوال، يذهل فيها الصوفي عن العالمين، "وذلك أن العبد إذا كوشف بنعت الجمال حصل له السكر وطرب الروح وهام للقلب"[(1)]. فنور التجلي هو الذي يظهر تلك العربدة في الجوارح والأفكار تفريغا لتلك الحركة الانتشائية الباطنية، وكثيرا ما تربط حال السكر بالشطح والغياب عن الحضور العيني، والذي يجاوز فيه الصوفي الضوابط المرسومة، فتختلط عليه اللغة ويذهب وعيه"لما تشعر به النفس حينما تصبح لأول مرة في حضرة الألوهية، فتدرك أن الله هي، وهي هو، ويأتي (الشطح) نتيجة وجد عنيف لا يستطيع صاحبه كتمانه ..."[(2)]

ونشوة الشاعر تدرك أثناء الخلق والابتكار، أو تلقي الإلهام أو ما يسميه البعض (شطحات الإلهام) أو (شطحات الخيال)، وتحدث في أوقات معينة، حين ينعزل الشاعر عن العالم، وكأن قوة فصلته أو سلبت لبه فينهمك في الابتكار دون أن يشعر عمن حوله وينتج عن هذا كله نصه المبدع.

- ينعت المتصوف والشاعر بالجنون في أحايين كثيرة، فقد لا يبدع الشاعر إلا في طقوس غريبة، فيعيش عالمه الخاص، ويعاني ضروبا من الاضطراب النفسي، وقد يورث له هذا عقدا نفسية، وهناك الكثير من الشعراء راجعت عيادات طبية نفسية، كالعقاد

---

(1) القاشاني: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ضبط وتصحيح عاصم الدرقاني، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 2004، ص 253.

(2) عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص 10.

مثلا[1] ومنهم من دخل المصحات العقلية، وختم حياته بالجنون كما حدث للأدبية مي زيادة، وقد تتشكل شرارة الإبداع بعد اضطراب نفسي، فيترك أثره على العمل الأدبي كآثار الكآبة والتشاؤم لدى المعري، والاكتئاب لدى العقاد وصلاح عبد الصبور، غير أن الاضطرابات النفسية إذا زادت عن حدها الطبيعي تطفئ شعلة الإبداع.

ونرى المتصوف حين بعده عن الدنيا وزخارفها، ونزوعه للخلاص من طغيان العالم الأرضي ليصل إلى شفافية عالم السماء عبر حالات تهديم الذات دون الاهتمام بالألم، أو عدم الشعور به أصلا، يعيش عالما خاصا ثريا خصبا، فيه الذكر والتفكير، والبر والصفاء والسعي لإرضاء الله، ويعيش عالم الآخرين حوله، فيرون فيه التشتت أو الغفلة أو قصور النظر، وإن دخل السكرة الروحية أو الذهول عندما يصعد في مدارج السلوك، ويتعمق في طقوسه الخاصة الغريبة عن الآخرين، فيعيش حالات الهلوسة والجنون والشذوذ أو الزندقة والإلحاد، كما حدث لبعضهم، وقد كثر هذا في القرنين الثالث والرابع للهجرة.

إن أوجه الالتقاء والتداخل بين التجربتين الصوفية والشعرية كثيرة، أوجزت بعضها فيما سبق، وتبقى أوجه كثيرة يضيق المقام لسردها في هذا الموضع، لنعرج فيما يأتي لتجليات التجربة الصوفية في شعر ابن عربي والششتري من خلال ما يلي:

ثانيا: الحديث عن النفس:

عني الشعر الصوفي بالنفس والحديث عنها عناية كبيرة، ذلك أن التجربة الصوفية هي تجربة نفسية في إحدى مناحيها، ولجأ الصوفية إلى أسلوب التحليل النفسي في بعض

[1] عبد الستار إبراهيم: الحكمة الضائعة، سلسلة عالم المعرفة، ع (280) الكويت، 2002، ص 18.

الأحيان لشرح أو التعليق على بعض الحالات التي تصيب الصوفي. يقول ابن الفارض:[1]

وفِي عَالَمِ التِّذْكَارِ لِلنَّفْسِ عِلْمُهَا الـ مُقَدَّمِ تَسْتَهْدِيـهِ مِنِّـي فَـتِيَّتِـي

لعله يقصد أنه يعلّم تابعيه العلم الذي يتذكره من وجوده الأول في الملأ الأعلى من الله، ولكن المعنى الذي نريد الإشارة إليه هنا هو غير ذلك، وهو فلسفة عجيبة لابن الفارض، هو دلالة على عبقرية غريبة، وكأنه عّرف علم النفس كما عّرفه علماء النفس في العصر الحديث، فابن الفارض يرى أن "النفس الإنسانية تكتسب علمها الأول من التذكر لكل ما يستقر فيها من مشاعر وخيالات وصور، فالعلم ليس منبعه العقل بل النفس، وليس مصدر المعرفة العقلية الإلهام النفسي وليس منهجه ترتيب المعلومات، وفهمها بل تذكر المعلومات الإنسانية عن طريق الوحي والتذكر".[2]

وبهذا يوضح ابن الفارض جانبا كبيرا من انشغالات الأدب الصوفي ومواضيع شعره من دراسات للنفس الإنسانية، ومن أدب التحليل النفسي الذي أبدع فيه الصوفيون.

ويعد المهتمون بالتصوف أن له مظاهر أساسية على رأسها الحال النفسية لمتلقي المادة الصوفية في تربيته ومواقفه، فلا شك أن التصوف ظاهرة سيكولوجية، وهو موضوع خصب للدراسات النفسية، ومن صميم علم النفس، إلا أنّها دراسة من زاوية مخصوصة ليس بمقدورها فهم التصوف بوصفه ظاهرة روحية تتفاعل مع معطيات نصية أو تجربة روحية صرفة. "فقد يكون من المفيد الاستفادة من الدراسات النفسية للتصوف، ولكنها دون استيعاب التصوف في عمقه، فقد تبدو بعض المقامات والأحوال عند المهتمين بالدراسات النفسية نوع من مرض أو هذيان، ولكنها غير ذلك بالنظر إلى الحالات التي تكون عليها

---

(1) ديوان ابن الفارض: 70/1.

(2) محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي. ص 176.

المرتقون في تلك الرتب أو المقامات".[1] والتي يعرفها أصحاب الاختصاص (الصوفية) بأن الحال هو: "ما يرد على القلب من غير تعمل ولا اجتلاب، ومن شرطه أن يزول، ويعقبه المثل بعد المثل إلى أن يصفو، وقد لا يعقبه المثل"[2]، والمقام هو "عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام، والمقام هو الذي يقوم بالعبد في الأوقات، مثل مقام الصابرين، والمتوكلين وهو مقام العبر بظاهره، وباطنه في هذه المعاملات والمجاهدات والإرادات، فمن أقام العبد في شيء منه على التمام، فهو مقامه حتى ينتقل منها إلى مقام آخر ".[3]

لا شك بصعوبة الفصل الجدي بين الحالتين (بين الحالة الصوفية والحالة المرضية)، ذلك أن الخط الفاصل بين المقامات والحالة النفسية المرضية دقيق جدا.

وإذا نحن عدنا إلى محاولة تفسير معنى التجربة الصوفية، فإننا نجد عددا من الباحثين في التصوف الإسلامي، حاولوا أن يصوغوا مفهوما لها (التجربة الصوفية) اعتمادا على بين أيديهم من تراث صوفي تزخر به المكتبة العربية، ومع ذلك لم يفلح أحد منهم في وضع مفهوم جامع مانع للتجربة الصوفية[4]، بخلاف ما هو عند علماء النفس فقد حظيت التجربة بفرع من علومه، أطلق عليه علم النفس التجريبي، وقد استخدم هذا العلم المناهج التجريبية للحصول على معطيات سيكولوجية لحل المشاكل النفسية، "وفي ذلك أعطوا للتجربة مفهوما مختلفا من حيث أنها تقترب في مفهومها من المعنى العلمي العملي بمعنى (الاختيار) أو الامتحان للفرضية باعتبارها معطى يقبل الخطأ والصواب، وقد أقر علماء النفس التجريبيون بأن هناك مستويين للتجربة: التجربة الظاهرة، التي

---

[1] سليمة محفوظي: أبعاد التصوف، مجلة عود الند، مجلة شهرية العدد 69، الناشر: د/ عدلي الهواري. ص 1. موقع www.oudnad.net/spip.php/.article350.

[2] هيفرو محمد علي ديركي: مختصر اصطلاحات الصوفية. ص 40.

[3] هيفرو محمد على ديركي: جمالية الرمز الصوفي: ص 142.

[4] ينظر: عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي، ص 20.

يتحقق بها الإدراك الحسي للأشكال والأبعاد، وتقوم بها الحواس، والتجربة الباطنة التي تعني الشعور".[1]

وهي بذلك تتعلق بالمعرفة والإدراك والفهم والفكر، أي جميع الأنشطة العقلية والذهنية والحسية لإنتاج خبرة يكتسبها الفرد وتشكل له في النهاية سماته المعرفية، وسبل تعامله مع الأشياء والحالات، في عالميه الداخلي والخارجي. وبهذا المعنى فإن "الذات هي مدار التجربة تمر بها وتعيشها"[2].

ومن خلال هذا المفهوم، فإن التجربة الصوفية تشكل نوعا خاصا من هذه التجارب الحياتية، غير أنها مرتبطة بفكر متميز، ومنهج علمي خاص، يرمي إلى محاولة فهم طبيعة العلاقة بين الله والإنسان وبين الإنسان والكون، من عدة نواح كالتوحد أو التبعض أو التجرد ...

ويعود شيوع استخدام مصطلح التجربة الصوفية في الدراسات الحديثة إلى (وليام جيمس) الذي استخدم (التجربة) بدلالتها الصوفية في كتابه (تنوع التجربة الدينية)، ولفظ التجربة بدلالته الصوفية يفيد "معنى التجربة الروحية من معاناة وأحوال وأذواق وجدانية يعدها الصوفي معارف".[3]

وهذا يعني أنها تجربة ذوقية فردية تعتمد بالأساس على الذوق والوجدان، وهو ما يتفاوت من شخص إلى آخر، وبالإضافة إلى نسبية الذوق والفردية، تعدد وتنوع مناهل ومناهج الصوفية وتباين الطرق والمدارس فيها مما يزيد في صعوبة تحديد معنى التجربة الصوفية بمفهوم جامع مانع.

---

(1) عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي. ص 21.

(2) المرجع نفسه: ص 21.

(3) ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية (دراسة فلسفية)، دار الجيل، بيروت، ص 245.

إن التجربة الصوفية تجربة كشف وذوق، يلهم صاحبها، فتفاض عليه المعرفة فيضا، دون أن يكون للعقل دور في هذا الفيض، وبالتالي، فإن التعرض للتجربة الصوفية يقتضي بالضرورة التعرض لهذين الأمرين: العقل والمعرفة. يقول النوري: "إن العقل عاجز ولا يدل إلا على عاجز مثله"[1]. إنه عند الصوفية ليس بالوسيلة الأساسية للمعرفة بل أنه ليس مصدرا يقينيا دائما فعجزه عن الإجابة عن الأسئلة الميتافيزيقية قد كشف قصوره، وظلت المسائل الغيبية تبحث عن إجابات عند الصوفي، فكان السؤال أكبر من حدود العقل الذي أنتج السؤال نفسه، "فالعقل مقيد بحدود الزمان والمكان المدرك له، دون إحاطة منه بعالم الإطلاق الذي يتجاوز حدود الزمان والمكان، لهذا فهو لا يستطيع حل مشكله صلة الله تعالى بالعالم دون أن يضفي على الذات الإلهية صفة من صفات الحدوث".[2]

ولتجاوز الفراغ المعرفي الذي أنتجه عجز العقل، فإن الصوفية قد لجأوا إلى (الإلهام) و (الكشف) و(الذوق) لتعويض ذلك النقص الذي أحس به الصوفية في سبيل إدراك المعرفة والوصول إلى الحقيقة والماهية الإلهية[3]، فأثبتوا أن الإلهام كمصدر معرفي قد تفوق على العقل الذي عجز عن صنع الإجابة للسؤال المطلق، وباتت الأسئلة التي لا تجد إجابات في حضرة العقل تجد ذلك في وجود الإلهام من خلال التجربة الصوفية الذاتية.

---

(1) الطوسي: اللمع. ص 63.

(2) ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية. ص 138.

(3) ينظر: عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي. ص 24.

ومن أجمل تجارب النفس التي ترجمها لنا شعراء الصوفية في شعرهم ما جاء في ترجمان الأشواق لابن عربي، في إحدى رواياته مع الجارية التي أخذت تحلل أبياته التي أنشدها، منها قوله:[1]

لَيْـتَ شِــعْرِي هــلْ دَرَوْا　　　أيَّ قَــلْـــــبٍ مَــلَكُـــوا

فقالت له الجارية: "عجبا منك وأنت عارف زمانك، يقول مثل هذا ! أليس كل مملوك معروف؟ وهل يصح الملك إلا بعد المعرفة، وتمني الشعور يؤذن بعدمها، والطريق لسان صدق، فكيف يجوز لمثلك أن يقول مثل هذا؟".[2]

أترى معي هذا التحليل النفسي المبهر لحالات النفس، وهو صادر إذا (سلمنا بذلك) من جارية فكيف بالشيخ إذا؟ إنها معرفة عليا بالنفس البشرية، وتحليل لإحدى حالاتها، وكأنها تصدر عن عالِمِ نفسي، فهم واستوعب خبايا النفس وسطورها وأسرارها، ويؤكد ما نذهب إليه هنا ما جاء على لسان الجارية مرة أخرى عندما سمعت الشيخ (ابن عربي) يقول:[3]

وفُؤَادِي لَـــوْ دَرَى　　　أيَّ شِـعْبٍ سَـــلَكُوا

فعلقت على البيت قائلة: "الشعب الذي يبين الشفاف والفؤاد هو المانع له من المعرفة، فكيف يتمنى مثلك ما لا يمكن الوصول إليه إلا بعد المعرفة؟[4]

فكأن الجارية تكشف عن التناقض الذي رأته في البيتين، فأما في الأول "رأت أنه لا يتفق أن يكون من ملك القلب جاهلا به، وفي الثاني لا يتفق أن يدري الفؤاد شيئا عن

(1) ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص 11.

(2) المصدر نفسه. ص 11.

(3) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه. الصفحة نفسها.

الشعب الذي سلكه الأحبة، لأن الشعب هو الذي يحول دون أن يحصل الفؤاد على علم. فكيف يكون الحائل دون العلم معلوما". [1]

هذه بعض مواضع التناقض التي رأتها الجارية وفقهتها بمعانيها الظاهرة، وهو تحليل لتجربة نفسية عادية. أما ابن عربي فيقوم بشرح هذه الأبيات شرحا باطنيا صوفيا مجاوزا ظاهر الأمر إلى باطنه مبينا كيف ينبغي أن نفهم مثل هذين البيتين، فيقول: "إن الضمير في (دروا) يعود على المناظر العلا عند المقام الأجلى حيث المورد الأحلى التي تتعشق بها القلوب وتهيم فيها الأرواح، والقلب المقصود هو القلب الكامل المحمدي لنزاهته عن التقييد بالمقامات ومع هذا فقد ملكته هذه المناظر العلا، والشعب هو الطريق إلى القلب، لأن الشعاب في الجبال، فكأنه لما غابت عنه هذه المناظر تراءى طريق لبعض قلوب العارفين الذين سلكوا هذه الطرق". [2]

يرسم لنا ابن عربي من خلال ذلك النموذج التطبيقي طريقة الفهم الصحيح عند قراءة ديوانه، فلا يجب على قارئ الديوان أن يفهم المعاني الظاهرة كما هي، وإنما يجب أن يرجعها إلى المعاني الباطنية المستترة، وذلك من خلال إعمال العقل والقلب معا "ذلك أن العقل وحده لا يستطيع تقصي باطن النص والنفاذ إلى دلالته الداخلية، وهذا هو السبب الذي دفع ابن عربي إلى شرح ديوانه .."[3]

ويرى بعض الباحثين أن الجارية الرومية التي ورد ذكرها في رواية ابن عربي هذه ليست سوى "استعارة للعقل نفسه"[4] وهذا دليل على أن العقل وحده لا يستطيع تقصي باطن التجربة الصوفية. ولما كانت التجربة الصوفية منهجا للحياة وفلسفة تهدف إلى

---

(1) سالم عبد الرزاق سليمان: شعر التصوف في الأندلس. ص 173.

(2) ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص 12.

(3) سالم عبد الرزاق سليمان: شعر التصوف في الأندلس. ص 174.

(4) سعيد الغانمي: شعرية باطن النص (قراءة في ديوان ترجمان الأشواق مجلة الأقلام، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ع8، 1989. ص 58.

الرقي بالنفس الإنسانية وجوديا ومعرفيا، فإنها اعتمدت على الذوق مصدرا لهذه المعرفة، لأنها لا تعتمد على العقل، ولا على التعاليم الدينية التقليدية أو الرسمية، الشيء الذي ميزها في خصوصية متفردة، "فكان القلب هو المصدر البديل للمعرفة باعتبارها المصدر الرئيسي للمعرفة الإلهية، وقد جاء العقل تاليا ورديفا للمعرفة القلبية، هذه التي تقوم على الذوق والكشف"(1)، ذلك أن الحقيقة الصوفية ترتبط بعالم الغيب (الميتافيزقا) الذي هو بطبيعة الحال خارج عن عالم الإدراكات العقلية والحسية.

ونجد ابن عربي في موقف آخر يحدثنا عن تجربتي الشوق والصبر فيقول:(2)

أَنَجِدُ الشَّوْقَ واتَّهِمُ العَزَاءَ   فَأَنَا مَا بَيْنَ نَجْدٍ وتُهَامْ

فيقوم بشرح البيت قائلا: "طلب الشوق نجدا لأنه تعلقه بالمستوى الأعلى، وطلب الصبر تهامة، يريد أن الصبر والشوق لا يجتمعان، وأنا ما بينهما في برزخ الآلام، فالموطن يطلبني بالصبر، لأنه ليس محل اللقاء والشوق يطلبني بمفارقة التركيب الذي هو هذا الهيكل الطبيعي .."(3)

يعرض ابن عربي حاله بين الشوق إلى لقاء الذات الإلهية، والصبر الذي يربطه بعالم الدنو (الدنيا)، وشتان بين ذا وذاك، وهذه نفس تعيش في برزخ الآلام الذي تتعذب فيه بين إحساس الشوق القاتل، وضرورة الصبر ضمن الهيكل الطبيعي البشري، ونراه في هذا يعبر لنا عن مرارة الإحساس الذي تعيشه نفسه إثر هذا الموقف النفسي الذي يتعرض له الصوفيون.

---

(1) عباس يوسف الحداد: العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي. ص 276.

(2) ترجمان الأشواق: ص 23.

(3) المصدر نفسه. ص نفسها.

وفي موضع آخر يقول:[1]

أَشْكُو إِلَيْكَ مَفَاوِزًا قَدْ جُبْتُهَا أَرْسَلْتُ فِيهَا أَدْمُعِي إِرْسَالاَ

إنه يصف حاله في سلوكه وسفره وما قطع في طريقه من الرياضات والمجاهدات التي كنى عنها بالمفاوز، فأرسل فيها أدمعه إرسالا لا يعبر عن حالة شوقية للقاء المحبوب والظفر بالمطلوب.

وإذا نحن عرجنا إلى الششتري، نراه يقدم لنا من خلال شعره تفسيرا سيكولوجيا لبعض مظاهر الكون من خلال الوحدة الوجودية المطلقة، فليس الموجود في الحقيقة من جميع مراتب الموجودات وأقسامها مع تكثرها وتعددها إلا الوجود باعتباره الكل، والكل هو الله، مفهوم من ابتداع الذات الإنسانية لا حظ له في الواقع، إنه حالة سيكولوجية تظهر في نفس الإنسان وتتردد فيها كلما أقلع عن اعتقاد الوهم، لترى جلال القوة الخارجية فيه.[2]

يقول الششتري:

ولَكنَّهُ كَيْفَ السَّبيلُ لِرَفْضِهِ ورَافِضُهُ المَرْفُوضُ نَحْنُ ومَا كُنَّا[3]

وهذا بعد أن قال:

فَرَفْضُ السِّوى فَرْضٌ عَليْنا لأَنَّنَا بِمِلَّةِ مَحْوِ الشِّرْكِ والشَّكِّ قُد دِنَّا[4]

---

[1] ترجمان الأشواق: ص 98.

[2] ينظر: محمد العدلوسي الإدريسي: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية. دار الثقافة ، ط$_1$ الدار البيضاء ، 2005، ص 203.

[3] الديوان. ص 82.

[4] المصدر نفسه. ص 82.

فرفض الغيرية واجب عليهم معشر الموحدين (المتصوفة) وكل ما سوى الله يتعين عليهم رفضه وعدم اعتباره، عندئذ يصبح هذا الرفض إشكالا، "وكيف الطريق لرفضه، والرافض هو المرفوض، والمرفوض عين الرافض، لأن الجميع سوى، فالرافض هو نحن، وما كنا شيئا، بل عدما محضا.."[1]

فالعبد معنى باطن في فكر الإنسان –العبد– والإدراك يتطلب تجاوز ما هو معارض لهذا الإدراك، ألا وهو المشخص عامة.

ولما كان المشخص هو لواحق الوجود، أي كل الموجودات ومنها الإنسان، فإننا نجد الششتري يتساءل عن كيفية نفي الوجود المضاف ورفضه، مع العلم أن الذي يتعين عليه رفضه هو مرفوض ومنفي أصلا.

إنه يقدم بهذا الشعر تحليلا، وتفسيرا لحالة من الحالات التي تأتي المتصوف، وهو في حيرة وجودية تصيب العارف الباحث عن الحقيقة الوجودية، إنه نوع من التساؤل والحوار النفسي الداخلي يناجي من خلاله المتصوف روحه وكونه اللذين لم يكونا أصلا، بل هو والكون مجرد وهم. يقول:

تَقَيَّدْتَ بِالأَوهَامِ لَمَّا تَدَاخَلتْ   عَلَيْكَ ونُورُ العَقْلِ أَوْرَثَكَ السِّجْنَا[2]

فإن المتصوف لما وقف مع الاستدلال، وقنع بمقام الإيمان، ولما تداخلت عليه الأوهام والشكوك والخواطر، تقيد بها، " والمراد بالأوهام وهم وجود الكون، واستقلاله، فوقف مع ظلمه حسه ولم يشهد الحق قبله ولا بعده، فحجبت عنه شموس المعارف (...)

(1) ابن عجيبة: شرح نونية الششتري. اللطائف الإيمانية الملكوتية والحقائق الاحسانية الجبروتية (شرح نونية الششتري) ضبط تصحيح عاصم إبراهيم الكيالي الذرقاوي، دار الكتب العلمية ط1، لبنان ، 2006، ص 82.

(2) الديوان. ص 82.

والوقوف مع نور العقل يورث السجن، وهو البقاء مع دائرة الأكوان، لأن العقل غاية مدركة"[1].

إنه يفسر سجن الروح ووهمها إذا هي اعتبرت أن هناك غير وسوى، وهم الخيال والضلال، فالعقل هو سجنها (الروح) إن اعتمدت عليه في الوصول إلى الحقيقة الإلهية، "فإذا رجعت الروح وغلب عليها ذكر الله، فتحت لها ميادين الغيوب، وخرجت فكرتها عن دائرة الأكوان إلى فضاء شهود المكون".[2] وعندئذ تنهي النفس ذلك الصراع والدوران في الخير المغلق الذي يصنعه لها العقل واستدلالاته، وبالتالي تكشف الحجوب التي تغلف القلوب عن رؤية الحقيقة، وبعد تجاوز حدود الحس وتمزيق حجابه، ويجعل المتصوف من علاقته بالله علاقة بين ظاهره وباطنه، ومن عشقه لله عشقا لذاته، أي للحقيقة الباطنية فيه، هنا تتكشف له الحقائق، وتتجلي في ذاته فلا يرى في آخر الأمر إلا الله الذي هو ذاته، حيث يقول:

تَعَدَّى من وجُودِكَ   إنْ شِئْتَ أنْ تَرَاهُمْ
واخْرُجْ عنِ العَوَالِمِ   وادْخُلْ تَحْتَ لِواهُمْ
فَاحْكُمْ فَالأَمْرُ أَمْرُكَ   مَا ثَمَّ غَيـرْ تَخْـتَرْ[3]

وفي هذا دعوة من الشاعر الصوفي للرجوع للذات من أجل إدراك الله، لأن الله في النفس لا خارجها، بحيث يجب أن تكون دورة الذات الإنسانية في ذاتها، لأن الذات فيها كل شيء فيها تتكشف الحقيقة العظمى، فلا يجد الإنسان سوى الواحد المطلق.

---

[1] ابن عجيبة: شرح نونية الششتري. ص 86.
[2] المصدر نفسه: ص 86.
[3] الديوان. ص 396.

ألا يعتبر تحليل كنه الوجود ودور النفس البشرية في ترتيب المعارف الداخلية لتصل إلى حقيقة المعرفة الوجودية التي تجهلها الإنسان العادي، وتتضح وتتجلي أمام الصوفي، ألا يعتبر هذا تحليلا وتفسيرا نفسيا –مع تحفظنا على رأيه ومذهبه- لأصعب جزئية في تركيب الإنسان. وهو النفس ...؟ !

ولما كان الطريق الذي يسلك فيه الصوفي إلى الله إما أن يكون طريق صعود من عالم الظاهر إلى عالم الحقيقة طلبا للاتصال الروحي بالتطهير والرياضة النفسية والسلوك المهيء أو تكون طريق جذب يتم من خلاله تحول في الباطن وتغير في الصفات، وتهيؤ في النفس يحقق لها الارتباط بالحقيقة (الله) التي تتشوق إليها، "فإن الششتري يأخذ بالطريقتين معا، باعتبار طريقته التي تدعى الششترية هي مزيج من عدة طرق صوفية".[1]

ولعل هذه الانتماءات لهذه الطريقة الششترية إلى مدينية (نسبة إلى أبي مدين شعيب)، وشاذلية (نسبة إلى أبي الحسن الشاذلي)، وأكبريه (نسبة إلى ابن عربي الأكبر) جعلتها تمتزج مع الكثير من مبادئ مؤسسيها، فهي في حقيقتها طريقة أخلاقية تؤلف في شكل تركيبي بديع بين الطرق الصوفية المختلفة بحيث نجد الأفكار والآراء الأخلاقية والسلوكية الصوفية السنية تنتظم إلى جانب الآراء الصوفية الفلسفية في الأخلاق، كما تنتظم طرق المجاهدة والسلوك إلى جانب الجذب والهداية الربانية.

ولهذا يرى أنه لم يجتهد في العبادات، ولم يسلك المقامات حتى يعرف المقام الذي يخرج منه، والذي يدخل فيه، والبرزخ الذي بينهما.

إن طريقة الششتري طريقة خاصة، سلوكا ومجاهدات، لا يقصد من ورائها الجنة، كما هو المقصود من الشريعة، بل يقصد رب الجنة، كما يقول في نونيته:

---

[1] محمد العدلوسي الإدريسي: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية. ص 305.

أرَى طَالِبًا منَّا الزِّيادَةَ لاَ الحُسْنَى بِفِكْرٍ رَمَى سَهْمًا فَعَدَّى بِه عَدْنَا[1]

فطلب الصوفية –ممن يسير على طريقته– هو الزيادة المذكورة في قوله تعالى: ﴿ ۞ لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٌۖ ﴾ [2] لا الحسنى التي هي الجنة، و"الزيادة المذكورة في الآية هي النظر في وجهه الكريم، ودوام شهوده، وزيادة الترقي فيها أبدا سر مدا، فالجنة كون من الأكوان، فمن رحل بقلبه عن الدنيا وطلب الجنة وزخارفها، فقد رحل من كون إلى كون"[3]

فهذا مثال عن طريق الحقيقة الذي يسلكه الششتري، إنها طريقة تقوم على أحكام خاصة من الأعمال القلبية، تشبه طريقة السفر في ترقيها في الحياة الذوقية الروحية، "ويدعو فيها الششتري السائرين الطالبين للحق باسم (السالكين) أو (الفقراء المتجردين) أو (المتشوقين للكمال وتحقيق اللذة الروحية والسعادة الأبدية".[4]

ويعتبر الششتري طريقته الصوفية تجربة ذاتية من أجل التحقق بالله، لأن الطريق إلى الله هي الطريق إلى الذات، فاكتشاف الذات هو في نفس الوقت اكتشاف لله الذي يكمن في أعماقها، ومن أجل ذلك كان من الضروري تطهير الذات وإعدادها وما يتطلب ذلك الإعداد من اتخاذ شيخ ومجاهدة ومعرفة، بما يجري على النفس من أحوال وما ترتقيه من مقامات.

---

(1) الديوان. ص 72.

(2) يونس:10/ 26.

(3) ابن عجيبة: شرح نونية الششتري، ص 74.

(4) محمد العدلوسي الإدريسي: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية. ص 306.

ثالثا: الحب الإلهي (الغزل):

يعد (ترجمان الأشواق) من أهم المؤلفات الشعرية لابن عربي ويمثل أنموذجا مثاليا للغزل الصوفي، ولقد اخترت نماذج من هذا الديوان لأنه مازج التجربة الإنسانية العاطفية العادية بالتجربة الصوفية الروحانية الميتافيزيقية، وفيه تمازج نادر بين لغة الصوفي الرمزية الغارقة في الغموض، والتي تعبر عن حب إلهي خالص، وبين لغة العاشق الشاعر الذي جاشت عواطفه لتصب في قالب قصيدة غزلية فائقة الإحساس حتى لتكاد تصنفها ضمن قصائد الحب الإنساني الرائعة.

إن "ترجمان الأشواق" لابن عربي قد جاء "تعبيرا عن لواعج الحب عندهم بدافعهم الإنساني، وتوقهم الروحي، فقد كان هذا الديوان استجابة إنسانية وخالصة لحالة من حالات الإعجاب والانبهار بامرأة خارقة الجمال خَلْقا وخُلُقا، تسنى للشاعر أن يعيش معها وأسرتها في ظروف عادية".[1]

إن شعر ابن عربي في ديوانه هذا له ظاهر وباطن، فأية قصيدة من قصائده تتوجه إلى قارئين في وقت واحد، فهي بحسب ظاهرها أو بنيتها السطحية قصيدة غزلية عادية، وفي بنيتها العميقة قصيدة صوفية تتحدث عن تجربة عرفانية ذاقها الشاعر، ويتم العبور من ظاهرها إلى باطنها عبر تغيير دلالات الكلمات والانتقال بها من معانيها المعجمية إلى معان صوفية.

يحمل (ترجمان الأشواق) تجربة صادقة، ويترجم حنينا وشوقا مضنيا يعانيه الشاعر، وإن المقدمة التي كتبها الشيخ (الشاعر) هي توضيح لإنشاء هذا الديوان[2] تشير إلى تجربة ذاتية إنسانية في علاقة بريئة، لكنها بشرية بكل مكوناتها، طرفاها رجل وامرأة

(1) محمد علي كندي: في لغة القصيدة الصوفية. ص 75.

(2) ينظر: مقدمة الديوان. ص 09.

هي تلك الفتاة التي ذكرها الشيخ في مقدمته، وتحدث عن ظروف التعرف إليها، والمجالس التي جمعته بها، ثم نجده في خاتمة المقدمة يصرف الأمر برمته إلى (الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية) على طريقة الصوفية.

ولعل الشيء الجامع بين التجربتين (الإنسانية والروحية) هو "الحب العذري البريء الذي لا يروم صاحبه من ورائه أكثر من لذة المعاناة والحرمان، ومعايشة الأطياف والذكريات [1].

وهو أمر ينسجم مع منهج الصوفية في المصابرة على مثل هذه المجاهدات، ومن ثم فقد تكون تلك الفتاة البارعة مثيرا ماديا لفيوضات روحية ربانية بأسلوب المجاهدة والمصابرة والاستدعاء، "وإن أهم ما عثر عليه في شعر الغزل هو ما تصلح تسميته بالمعادل الرمزي للحالات الشعورية الإنسانية المستثارة في لحظات الوجد بالله، وفي حالات التعبير عن محبة العبد للرب، والقبول بما يجريه عليه من أحوال البسط أو القبض".[2]

وإن هذا الارتقاء في الحب والسمو به سيظل حبيس النفس الإنسانية، لا يجد له منقذا سوى بعض التأوهات وتصاعد الأنفاس الحارة، وربما في الدموع، والأعين الذابلة من جراء معاناة الحب في طلب القرب من محبوبه ومطلوبه، وإذا ما أراد الصوفي البوح لم يجد في اللغة ما هو أقرب إلى حالته من حالات الحب الإنساني التي تناولها الشعراء غزلا رقيقا يحمل أسمى العواطف وأنبلها، فيلجأ حينئذ إليه (الغزل) وإلى تأوهات المحبين يستمد منها العون والعزاء لما هو فيه.

---

[1] محمد علي كندي: في لغة القصيدة الصوفية. ص 76.

[2] أمين يوسف عودة: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية. ص 187.

ونجد لابن عربي حديثا مفصلا عن الحب والعشق في كتابه الشهير (الفتوحات المكية[1] ويبين أعراضهما، ومن هذه الأعراض عدم القدرة على مصالحة النوم، ولا التقرب من الطعام، ولا يدري العاشق –في رأيه– لماذا وبسبب من يجري كل هذا للعاشق وتلك –مع ذلك– أكبر لذة للعاشق حينذاك ... والعاشق ينغمس في حبه إلى درجة أنه ينسى في كثير من الأحيان، شخص المحبوب، فيصبح الحب هدفه الأساسي، وهنا ينقل لنا ابن عربي مثلا كثير الورود في التراث العربي بخصوص شاعر الغزليين (قيس) الذي عشق (ليلى) وهام بحبها، فكان يلهج باسمها، ولا يمل من تكراره، فتظهر ليلى أمامه لتلبي طلبه، غير أنه يأمرها بالابتعاد عنه، لأنه مستهلك ومشغول بتلبية نداء الحب وحده، وليس لديه –والحال هذه– وقت يخصصه لها ليلفت فيه إليها.

وإذا صح ذلك فمن الواضح أن الحب هنا، تحول من الانشغال الموضوعي الجوارحي والحسي بشخص المحبوب واقعيا، إلى الاستهلاك الذاتي الشعوري والوجداني في الارتباطات والاعتبارات المتعلقة به ذهنيا أو وهميا، ولهذا فإننا نجد الدكتور زكي مبارك يعد جميل بثينة ومجنون ليلى وابن الدمنية وقيس بن الملوح من أقدم الصوفية، وأطولهم باعا في الزهد، [2]:

وابن عربي الإنسان والصوفي هو من هؤلاء المحبين، يقصد إلى ما يقصدون، ويعاني ما يعانون، وقد كتب عن الحب وذاقه، واكتوى من لواعجه سواء في مستوى هذا الحب الإنساني أو الإلهي، وهو القائل:[3]

طَالَ شَوْقِي لِطِفْلَةٍ ذَاتُ نَثْــرٍ   ونِـــظَامٍ ومَنْبــرٍ وبَيَــانِ

مِنْ بَنَاتِ المُلوكِ منْ دَارِ فُرِسٍ   منْ أَجَلِّ البِلاَدِ منْ أصْبَهَانِ

---

(1) ينظر: الفتوحات المكية.63/2.

(2) ينظر: زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، 17/1–18.

(3) ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص 71، 72.

هيَّ بِنْتُ العِرَاقِ بِنْت إمَـامِي   وأنَـــا ضِـدُّهَا سَلِيلُ يَمَانِي

هلْ رَأَيْتُم يَا سَادَاتِي أوْ سَمِعْتُمْ   أنَّ ضِدَّيْنِ قَطــُّ يَجْتَمِـعَانِ

لَوْ تَرَوْنَــا بــرَامَةٍ[1] نَتعَاطَــى   أَكْوَسًا للْهَوَى بغَيْرِ بِــنَانِ

والهَـــوَى بَيْنَـنَا يَسُوقُ حَدِيثًا   طَيِّبًا مُطِـــرِبًا بغَيْرِ لِسَانِ

لَرَأَيْتُمْ مَا يَذْهَـــبُ العَقْلُ فِيِه   يَمَــنُ والعِـــرَاقُ مُعــتَنِقَانِ

لقد شاء القدر أن يلقى الصوفي الإنسان –بمكة المكرمة– فتاة أصبهانية جذابة حسناء، ساحرة الطرف، عراقية الظرف، وهو إمام من الأئمة العارفين، هام بحبها وانكوى بعشقها، ولما كان رجلا صوفيا غير عادي، قام بمغازلتها، ثم ارتد عنها، وذلك عندما اضطر إلى شرح الديوان لما أنكره عليه بعض الفقهاء فأرجع كل تلك الأبيات الغرامية بما تفيض به من الميل وتتلوى به من الإحساس وتتحرق به من الجوى والشوق إلى رموز في الحب الإلهي، إذ تتلاشى –بمهارة فائقة– المحبوبة المخلوقة لتعوض وتؤول بالمحبوب الخالق الأزلي. فلننظر تأويله للبيت الأول مثلا: "ومن هذه المعرفة الذاتية بأنها نثر ونظام، وهما عبارتان عن المقيد والمطلق، فمن حيث الذات وجود مطلق، ومن حيث الملك مقيد بالملك، فافهم ما أشرنا إليه في هذا ... وأما قوله: ومنبر: يعني درجات الأسماء الحسنى، والرقي فيها التخلق بها، فهي منبر الكون، والبيان عبارة عن مقام الرسالة لغزنا هذه المعارف كلها خلف حجاب النظام بنت شيخنا العذراء البتول شيخة الحرمين، وهي من العالمات المذكورات".[2]

وهكذا يمضى ابن عربي في شرح وتأويل بقية الأبيات فيرجعها كلها إلى معان ورموز إلهية، "فيستغل بذلك كل ما يمكن أن يرد في شعر الغزل من الناحية الموضوعية

---

[1] رامة: ضرب من الشجر، ابن منظور، لسان العرب، 268/5، مادة (روم).

[2] ترجمان الأشواق: ص 71.

واللغوية لحشده ضمن الرموز التي سيعمل على استنباطها، ولا غرابة في ذلك، وهو يرى في الوجود مسرحا تجلت فيه صفات الذات الإلهية وأسماؤها تجليا ماديا تدركه الحواس المركبة في الإنسان". (1)

وضمن نظرية "وحدة الوجود" الصوفية يمكن أن نفهم كلام ابن عربي في الحب الذي يغدو لديه أساس الوجود، ومقصد الإيمان وهدف الشرائع ومسوغ الديانات رغم تباين مظاهرها وتنوع أنماطها، واختلاف مراحلها، وذلك في الأبيات المشهورة: (2)

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلاً كُلَّ صَورَةٍ   فَمَرْعَى لِغِزْلانٍ وَدِيرٌ لِرُهْبَانِ

وَبَيْتٌ لِأَوْثَـانٍ وَكَعْـبَةُ طَائِـفٍ   وأَلْوَاحُ تَوْرَاةِ ومُصْحَفُ قُرْآنِ

أَدِينُ بِدِينِ الحُبِّ أَنَّى تَوَجَّـهَتْ   رَكَائِبُهُ فَالحُبُّ دِينِي وإِيمَانِي

وهنا تجدر الإشارة إلى أنه لا ينبغي أن نفهم من هذه الأبيات أن ابن عربي – بموجب إشادته القوية بالحب– يدعو إلى وحدة الأديان بناء على قناعته الصوفية والفلسفية بوحدة الوجود، حيث ينفي الالتزام بدين معين، ذلك لأن سيرته الذاتية تثبت أنه لم يخرج عن الشريعة الإسلامية، ولا مزج بها غيرها في الدعوة والعبادة في القناعات الفلسفية في الوجود والحب، فقد صار قلبه قابلا يتنوع بتنوع الواردات عليه، وهو الذي كنى عنه الشرع بالتحول والتبدل في الصور، ثم قال (مرعى لغزلان) أي إذا وصفناه بالمرعى كنينا عن السار حين فيه بالغزلان دون غيرهم من الحيوانات لأن كلامنا بلسان الهوى وبالغزلان يقع التشبيه بالأحبة للمحبين في هذا اللسان، وهذا القلب صورة بين الأوثان، لما كانت الحقائق المطلوبة للبشر قائمة به التي يعبدون الله من أجلها، فسمى ذلك أوثانا، ولما كانت الأرواح العلوية حافين بقلبه، سمى قلبه كعبة (...) ولما حصل من

---

(1) أمين يوسف عودة: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية. ص 103.

(2) ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص 35، 36.

العلوم الموسوية العبرانية جعل قلبه ألواحا لها، ولما ورث من المعارف المحمدية الكمالية جعلها متحفا وأقامها مقام القرآن .. [(1)].

ولعله من هذا التقارب الشديد بين أحوال الصوفية وأحوال المحبين كانت ملاحظة الباحثين في الشعر الصوفي، حيث لا نستطيع التمييز بين قصيدتين، إحداهما يتغنى صاحبها بالحب الإنساني والأخرى بالحب الإلهي، "فإذا قيل: لم ذهب الصوفية إلى هذا الحد في استعمال لغة الحب ورموز المحبين، كان الجواب أنهم لم يجدوا وسيلة أقوم ولا أقدر على التعبير عن مواجدهم وأحوالهم من الشعر"[(2)]. مما يدل على عمق الصلة بين المشاعر البشرية الصادقة والحقيقية بين الناس، والمشاعر البشرية المتوجهة نحو الذات الإلهية، ويدل كذلك على شدة التطابق بين أسلوبي شعر الغزل الإنساني، وشعر الحب الإلهي، لاحتفال الاثنين بمفردات مشتركة، كالتوجع والشكوى من الهجر، والتوق إلى اللقاء والوصال، ووصف محاسن المحبوب المعنوية والمادية إلى غير ذلك مما يدور بين المحب والمحبوب.

يقول ابن عربي في هذا السياق متغزلا بمحبوبته، مقرئا إياها السلام، وباثا شوقه وحنينه على عادة شعراء الغزل:[(3)]

سَلامٌ على سَلْمى و مَنْ حَلَّ بِالحِمَى و حُــقَّ لــمثْــلي رِقَّـــة أنْ يُسلِّــمَا

ومَاذا عَليْـــها أن تَــرُدَّ تحـيَّــــةً عليْنَا ولَكِنْ لاَ احْتِــكَامَ عَلَى الدُمَى

سَروْا و ظَلامُ اللَّيْلِ أَرْخَى سُـدُولَهُ فقُلْـــتُ لَهَا : صَــباً غريبـاً مُتيّـمَـا

أحَاطَــتْ بـــه الأشْـــوَاقُ صوْنـاً وأُرْصِدتْ لهُ رَاشِقَاتُ النُبلِ أيَّانَ يَمَّمَا

---

(1) ينظر: ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص 36.

(2) رينولد نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه. ص 90.

(3) ابن عربي: ترجمان الأشواق: ص 21.

فأبدَت ثَنَـايَاهَا و أوْمَضَ بَـارِقٌ فَلَمْ أدْرِ مَنْ شَقَّ الحَنَادِسَ[1] مِنْـهُمَا

وقَالَتْ: أمَا يَـكْفِيـهِ أنـِّي بقَلْبِـهِ يُشَاهِدُنِي فِـي كَـلِّ وقْـتٍ أمَـا أمَـا

ولنقرأ في الأبيات التالية مفردات الحب العذري من نوح وبكاء وشجن وحنين ورقاء إلى إلفها بترجيع حزين، يذكر المحب بمحبوبه الغائب فلا يسعه إلا أن يشاركه الأنين، ولنلمس كثافة حضور هذه المفردات. يقول:[2]

نَاحَتْ مُطَـوَّقَـةٌ فـحَــنَّ حَــزِيـنُ وشَجَـاهُ تَـرْجِـيـعٌ لَهَا وحَنِينُ

جَرَتِ الدُّمُـوعُ مِـنِ العُيـونِ تفجُّعاً لِـحَنِينِـهَا فَكَـأَنَّـهُـنَّ عُـيُونُ

طَـارَحْتُـهَمَا ثكـلاً بِفَـقْدِ وحِيدِهَـا والثُّكـلُ مِـنْ فَـقْدِ الوَحِـيدِ يَكُـونُ

بي لاَعِجٌ[3]منْ حبِّ رَمْـلَةَ عَالِـجٌ[4] حيثُ الخِـيَامُ بهـا وحيْثُ العيـنُ

من كلِّ فَاتِـكَـةِ اللّحَاظِ مَرِيـضَـةٍ أجْفَانُـهَا لِظُبَـا اللِّـحاظِ جـفونُ

مَا زِلْتُ أجْـرعُ دَمْعـتِي مِنْ غلَّتـي أُخْفِي الهـوَى عنْ عَاذِلِي وأصُـونُ

حتّى إذَا صَـاحَ الغُـرابُ بِبَـيْنِـهِـمْ فَضَـحَ الفِـرَاقُ صَبَابَةَ المَحْزُونِ

وصَلُوا السُّرَى قَطَعُوا البُرَى فلِسَعْيِهِم تَحْـتَ الْمَحَـامِلِ رَنَّـةٌ وأَنِـيـنُ

إنَّ الفِـرَاقَ مَـعَ الغـرَامِ لَقَاتِـلِـي صَعْبُ الغَرَامِ مع اللِّـقاءِ يَهُـونُ

مَالِـي عَـذُولٌ في هَـوَاهَـا إنَّـهَا مَعْـشُـوقَةٌ حَسْـنَاءُ حَيْثُ تَكُونُ

إن القراءة الأولية للأبيات تردنا إلى فضاءات الغزل العذري عند مجنون ليلى وجميل بثينة وكثير عزة .. بكل ما يشتمل عليه الغزل العذري من خصائص فنية امتاز بها عن غيره من ضروب الغزل.

[1] الحنادس: ج: حندس: الظلمة أو الليل الشديد، ابن منظور، لسان العرب، 244/2، مادة (حندس).

[2] ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص 39 إلى 44.

[3] لاعج: حرقة الفؤاد من الحب، ابن منظور، لسان العرب، 357/2، مادة (لعج).

[4] عالج:موضع بالبادية بها رمل، ابن منظور، لسان العرب، 327/2، مادة (علج).

ولما كان الاستهلال منصبا على إبراز العواطف الإنسانية المتباينة بين المحب والمحبوب عند الشاعر الصوفي، "فقد أخذ أيضا يتبع الشاعر العذري في طريقة رسمه لطيف من يحب، وفي استدعائه لصورته في ليالي الأرق والسهاد". [1]

ولابن عربي قصيدة غزلية غنائية مرموزة تدور حول النظام بوصفها رمزا للحكمة الإلهية، وهي قصيدة تجيش بالصور الموحية التي يصف من خلالها جمال الجوهر الأنثوي، ورمزيته على تجلي العلو، بحيث امتزجت بالأنثى الطبيعة، وما تحفل به من رياض وحمائم ساجعة، وغزلان رائعة وطلول دارسة، وأنخاب تدور على الشاربين .. يقول ابن عربي في بعض أبياتها: [2]

مَرَضِـي من مَـرِيضِةِ الأجْفَانِ عَلـِّلاَنِي بـِذِكْرِهَـا عَلِّـلاني
هَفَتْ الوُرْقُ [3] بالرِّيَاضِ ونَاحَتْ شَجْوَ هذَا الحَمَامِ مِمَّا شَجَـانِـي
بَابِي طِـفْلَه لَـعُوبُ تُـهَـادَى منْ بَنَاتِ الخُدُورِ بَيْنَ الغَوَانِـي [4]
طَلَعَتْ فِي العَيَانِ شَمْـسًا فَلَمَّا أفَلَـتْ أشْـرَقَتْ بِأُفُقِ جِنَـانِي
يَا طَـلُولاً بـِرَامَـةِ دِارَسَـاتِ كَـمْ رَأَتْ من كَوَاعِـبَ وحِسَانِ
بأبِـي ثمَّ بِـي غَـزَالٌ رَبِيـبٌ يَرْتَـعِي بيْنَ أضْلُعِي فِي أَمَـانِ
يا خَلِيـلَيَّ عَـرِّجَا بِعَنَـانِـي لأَرَى رَسْـمَ دَارِهَـا بِعَيَـانِـي
فإذَا مَا بَلَـغْتـمُا الـدَّارَ حُـطَّا وبهَا صَاحِـبِي فَلْتَبْـكِـيَانِي
وقِفَا بِي عَلَى الطُّـلُولِ قَـلِيـلاً نَتَبَاكَى بَلْ ابْكِ مِـمَّا دَهَـانِـي
واذْكُرَا لِي حَدِيـثَ هِنْدٍ ولُـبْنَى وسُلَـيْمَى وزَيْـنَبٌ وعَـنَـانِ

---

[1] أمين يوسف عودة: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية. ص 190.

[2] الترجمان: ص 65إلى 69.

[3] الورق: ج: ورقاء: الحمائم الرمادية، ابن منظور، لسان العرب، 377/10، مادة (ورق).

[4] الغواني: ج: غانية: الجارية الحسناء، ابن منظور، لسان العرب، 67/5، مادة (غنا).

إن الجمال الأنثوي في تلك العذراء المتشخصة، يرمز إلى علم عرفاني وحكمة إلهية، "كما يؤول إلى الكشف عن حقيقة الحب الصوفي من حيث يتضايف فيه المظهر الفيزيائي، والمظهر الروحي في حركة متوترة، فالنظام بخاصة والجوهر الأنثوي بعامة، وما يتضمنه من قيمة استيستيقية متعينة يرتفع في الشعر الصوفي إلى رصيد جمال كلي ثابت لا تعتريه آفة الفناء، وقد أوقع الشاعر انسجاما وتآلفا حميما بين تلك الأنثى والحمائم التي تسجع وتنوح، والأطلال التي تطمس معالمها ذاريات الرياح ومخاطبة صاحبيه أن يبكياه ويحطا في دارس الطلول الرحال على عادة الشعراء الجاهليين وتداعي ذكريات العشاق العذريين في سياق تيار شعوري مترفق"[1]

إن المرأة هي المحور الرئيسي الذي تدور عليه رحى الكلمات والصور في الشعر الغزلي، فالركب يرتحل ويقطع المفاوز إلى ديارها، والوقوف على الأطلال وندبها من أجل ذكراها، وصور البكاء والنوح والأنين شوق لها، وهي عند ابن عربي لها مكانتها الخاصة، فهو عندما يؤول المرأة، يرجعنا تأويله إلى كينونتها الأولى في عالم الغيب، وإلى ما قبل التجسد والظهور للعيان، فتبدو في معان تجريدية متعددة نابعة من دائرة معنوية واحدة، والاختلافات الطفيفة الحاصلة بينها ترجع إلى سياق المعنى الظاهر، وأما تأويله لها فيدور في أغلب الأحيان على معان مثل: حكمة إلهية، حقائق إلهية، لطائف إلهية، حكم علوية، أسماء إلهية، معارف إلهية وما شابه ذلك.

ولما كانت المرأة مطلوبة فقد قاربت الحكمة الإلهية –مطلوب الصوفي– وشابهتها، يقول في الرمز بها:[2]

وإذَا قُلْتُ هَوَيْــتُ زَيْــنَبُ   أو نِظَامًا أوْ عِتَّابَا فَاحكُمُوا

إنَّهُ رَمْزٌ بَدِيـــعٌ حَـسَنٌ   تَحْــتَهُ ثَــوْبٌ رَفِيعٌ مُـعَلَّمُ

---

[1] عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية. ص 212.

[2] ابن عربي: الفتوحات المكية. 50/2.

وأنَا الــثَّوبُ على لابِسِهِ والذِّي يَلْبَســُهُ مَا يَعْلَــمُ

ويلتفت ابن عربي إلى مظهر من عالم الطبيعة يقارب في جماله ورشاقته جمال المرأة، وهو الظبي، يقول [1]:

ومِنْ عَجَبِ الأشْيَاءِ ظَبْيٌّ مُبَرْقَعٌ يُشِيرُ بِعِنَّابٍ ويُومِي بِأجْفَانِ

وقوله في بيت آخر:[2]

منْ كُلِّ فَاتِكَةِ اللِّحَاظِ مَرِيضَةٍ أَجْفَانُهَا لِظَبْيِ اللِّحَاظِ جُفُونُ

فيريد بالظبي اللطيفة الإلهية، وهو هنا في جمعه بين المرأة والظبي قياسا على الذوق العربي في تشبيه المرأة بالظبي، ومما يزيد الشاعر ولها وشجنا الحمائم النائحة في الرياض، في قوله:[3]

هَفَتْ الوُرْقُ بالرِّيَاضِ ونَاحَتْ شَجْوَ هذَا الحَمَامِ مِمَّا شَجَانِي

وقد مثلت له على نحو رمزي أرواح العارفين الرائعة في خمائل المعرفة تندب نفسها لتقيدها بالصور المحسوسة، وانحصارها في المادة والجسوم الكثيفة.[4]

لقد كان لابن عربي نصيب وافر من الشعر الذي ربط الغزل بالحب الإلهي – خاصة من خلال ديوانه "ترجمان الأشواق"– فهو يعد محطة رئيسية في مسار حركة الغزل أو الحب الإلهي عبر تاريخه الطويل، فإنتاجه في هذا الباب صالح لأن يكون أحد النماذج التي صورت التقاء التجربة الروحية الصوفية بالتجربة الإنسانية عبر الشعر الذي

---

(1) الترجمان: ص 35.

(2) المصدر نفسه. ص 42.

(3) المصدر نفسه. ص 65.

(4) ينظر: المصدر نفسه. ص 65.

أبان بواسطته إبداعه الفني بمختلف أشكال التعبير عن الحب الإلهي المعتمد على الغزل أساسا في محاولة البوح بتلك المشاعر الملهبة لنفس الصوفي.

إن موضوع المعرفة الصوفية هو الله، وإن بلوغ هذه المعرفة والتحقق بها يقتضي من المتصوف توحيده، أي الفناء المطلق فيه، وهذه الدرجة من الفناء أو التوحيد، هي مقام المعرفة، كما أنها تعبر عن مقام الحب أو المحبة، لأنه في الفناء يمحي السوى، ويبقى المطلق، وهنا يتحقق الحب الإلهي، وهذا هو المفهوم الذي نجده عند الششتري، إذ يعتبر "أن المعرفة تقوم على الحب الإلهي، فكما اتخذ من الذات الأحادية أداة لمعرفته، اتخذ الجمال المطلق موضوعا لحبه، فالحب والمعرفة موضوعهما واحد، ذلك أن المعرفة الذوقية بالله والحب الإلهي وجهان لحقيقة واحدة".[1]

وهذا يعني أن وظيفة المحبة الأساسية هي المعرفة بالله، والمعرفة هي وليدة الحب الخالص بالله، بل إن الصوفي في حالة استغراقه في حب الله يدرك أنه على صلة خاصة به، ومعرفة يقينية به، أيضا، كما يدرك أن موضوع معرفته هو موضوع حبه.

ولما كان حب الله هو غاية كل المقامات السامية، وثمرة ممارسة أعلى الفضائل، فإن هذا الحب ليس صفة عرضية أو مجرد علاقة بين المحب والمحبوب (أي بين الصوفي والذات الإلهية)، بل خاصية جوهرية لا تزول، ومن ثم يتحول حب العارف بحيث يستحيل في نفسه المحبوب والمحب واحدا، وهذا ما عبر عنه الششتري بقوله:[2]

لَوْ كُنْتَ ذَا اتِّصَالِ   أبْصَرْتَ لِلْعُلاَ

نُوراً بِلاَ مِـــثَــالِ   وإن تَــمَثَّــلاَ

حَالُ الْمُحِب نَاطِقٌ   بِحَالِ أمــرِه

---

(1) أبو العلا عفيفي: التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت (د.ت). ص 242.

(2) الديوان: ص 222. (وهذا الشعر لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية.)

مَن ميَّزَ الرَّقـائِقْ بِعَيْـــنِ فِكْـــرِهْ
لاَحَتْ لَهُ الْحَقائِقْ مِنْ غَيْبِ سِرَّهْ
وكانَ ذَا جَــمالْ مِن نُورِهِ انْجَلَى
مِن ذَلِكَ الْجَمالْ والنُّورِ والْحــَلا

يرى الششتري أن الإدراك الباطني الذوقي لماهية المحبوب بالله، الوجود الكامل هو الذي يطلق عليه معرفة، على أساس أن الإلوهية ليس الوجود المطلق المحيط بكل شيء وحسب، بل هي كذلك الجمال المطلق، والحب المطلق اللذان يغمران أنحاء الوجود، بل إنه يذهب إلى أكثر من ذلك، فيعتبر أن الحب الإلهي الذي هو سر الوجود هو كذلك سر المعرفة.

والحب الذي يعده الششتري أساس المعرفة، هو نوع من المشاركة الوجدانية مع المحبوب، وهو شعور روحاني خالص من أية منفعة مادية أو لذة حسية، وفي ذلك يقول:(1)

لذَا الحُبُّ عندِي مَـقـَامٌ عَظِيــمْ
وأنَّـــهُ كُـــلـــوا لِمَـنْ لَوْ صَبرْ
فَمَن بَلَيَ منْكُمْ بِـهَـذا الهَـوَى
يَصْبِرْ ولاَ يَجْعَلْ لِدَاءِ وهُو دَوَا
وِصَالُو وهَجْرُو هُوَّ عِـنْدِي سَوَا
إنْ كَانَ حَبِيبُكَ بِقَـلْبِــكَ مُقِيـمُ

(1) الديوان . ص 234 و 235. (والشعر زجل لهجته أندلسية).

ويقول في الغزل، يصور شدة الغرام وقوة السهاد، وتعلقه بالمحبوب غائبا وحاضرا:[1]

سَهِرْت غرَاماً والخِلِيُّونُ[2] نَوْمُ ... وكيْفَ ينامُ المُســتهامُ المتَيَّـمُ

ونادَمَنِي بَعْدَ الحبيـبِ ثلاثــةٌ ... غَرامي ووجْدي والسَّقامُ المُخيَّمُ

أألْحبابَنا إنْ كَانَ قَتْلي رِضَاكُمُ ... فَها مُهْجَتي طَوْعًا لَكُمْ فَتَحَكَّمُوا

أقَمْتُمْ غَرامِي في الهَوَى وقَعَدْتُمْ ... وأسْهَرْتُمُوا جَفْنِي القَرِيحَ ونمْتمُ

وألَّفتمُ بينَ السُّـهادِ ونَــاظِــرَي ... فَلا القَلْبُ يَسْلاكُمْ ولاَ العَيْنُ تكْتمُ

وعَاهَدْتُمُونَا أنَّكمْ تحْسِنُوا اللِّــقا ... فلمَّا تملَّكْـتُمْ قِيـادِي هَجَـرْتُــمُ

ومَا لِي ذَنْبٌ عِندَكمُ غيْر أنَّني ... وفيْــتُ لِمَـنْ أغْدرْتمُ فَغَــدَرتمُ

إننا أمام شاعر صوفي عاشق مطيع مسلوب الإرادة، خاضع لمحبوبه، لا يملك نوالا من هذا المحبوب سوى المرور على الباب مسلما، والباب هنا نسبه الشاعر إلى القاضي الذي ذهب إليه ليشكوه، فيصبح المحبوب هو القاضي، وهذا كله في قوله:[3]

فَيَا قَاضِي العُشَّاقِ كُنْ في قَضِيَّتِي ... وكُـنْ مُنْصِـفِي مِنْ ظَالِمٍ يَتَظَلَّمُ

بُلِيتُ بمنْ لا يَعْرِفُ العَطْفَ قَلْبُـهُ ... يُعَذِّبُ قَلْبِــي وهُوَّ عِنْدِي مُكَرَّمُ

إن هذه الأبيات في عذوبتها ورقتها تجعلنا نقتنع أننا أمام قصيدة من قصائد شعراء الغزل العذري، تقتبس منهم وتحاكيهم، ولكنها في مضمونها تعبر عن روحانية عالية

---

[1] الديوان: ص 66.

[2] الخليون، ج: خِلْو بالكسر وهو الفارغ البال من الهموم، ابن منظور، لسان العرب، 149/5، مادة (خلا).

[3] الديوان. ص 66.

وصوفية صاحبها، فحب الشاعر حب إلهي، وإن كانت سماته وطريقته في التعبير لا تختلف عن سمات الحب العذري.

وفي هذا يمكن تقسيم شعر الششتري في الغزل إلى قسمين:

شعر غزلي لا نلمح فيه التصوف، وبالتالي فالتفسير الصوفي لهذا الشعر يأتي من معرفتنا أن الشاعر متصوف، وأن محبوبه هو الله، ومن أمثلته قوله:[(1)]

غيرُ ليْلي لَمْ يُرى في الحَيِّ حَيْ سَلْ مَتَى مَا ارتَبْتَ عنْهَا كلَّ شيْ

كُلُّ شِي سِرُّهَـــا فِيــه سَــرَى فَلـِذَا يُثْــنِى عَلَيْـــهَا كُل شَيْ

قَالَ مَنْ أُشْهِدَ مَعْنَى حُسْنَــهَا إِنَّهُ مُــنْتَشِـــرٌ والكُـلُّ طَـــيْ

هيَّ كَالشَّمْسِ تَــــلألأ نُـورُهَا فَمـتَى مَا إِنْ تَـرُمْهُ عَادَ فَيْ

هيَ كالمِرْآةِ تُبْدِي صُـــــوراً قابَلَتْهَا وبِــتهَا مَا حَــلَّ شَيءْ

هيَّ مِثْلُ العَيْنِ لاَ لَوْنَ لَهَا وبــهَا الألْــوانُ تُبْدِي كُلَّ زَيْ

إن الششتري في هذه الأبيات يتخذ من رمز الأنثى، بوصفها تجسيدا للحب الإلهي، وسيطا للتعبير عن تجربته الصوفية الموحدة في انسجام تام بين المطلق والمقيد (الله والإنسان)، لأن في علاقة الحب هذه بين الإلهي والإنساني، والتي هي نتيجة لنمو نزعة الششتري الصوفية، وبلوغها ذروتها، " بتحقيق تلاحمها بينبوع الوجود وحقيقته الذي تنحل فيه المتناقضات وتذوب.ولما كان من غير الممكن التعبير عن هذه التجربة بما تنطوي عليه من أذواق وحالات وجدانية سامية بلغة التداولي العادي، التجأ إلى لغة رمزية إشارية، باعتبارها باطن اللغة الموازي لباطن الألوهية".

---

(1) الديوان. ص 81.

ومن أجل هذا، نجده يستعير عبارة مجنون بني عامر الذي كان إذا سئل عن محبوبته "ليلى"، كان يجيب "أنا ليلى" لأنه لم يكن يرى في الوجود إلا "ليلى" التي هي ذاته، فقال الششتري:[1]

أنَا لَيْلَى وهِي وقَيْسٌ فَأعْجَبُوا   كيْفَ مِنِّي كَانَ مَطْلُوبِي إلَيْ

ويقول في قصيدة أخرى:[2]

قَدْ كَسَـــانِي لِبَاسَ سُقْمٍ وذَلَّهُ   حُبُّ غيْداءٍ بالجَـمَـالِ مُدَلَّلَــهْ
سَــلَبَتـْنِــي وغَيْبَـــتِي عَنـــِّي   وغَدَا العَقْلُ مِنْ هَـوَاهَا مُـدَلَّهْ
سَفَكَتْ فِي الهَوَى دَمِي ثُمَّ قَالَتْ   يَا طُفَيْلِي عَشِقْتَنِي؟ أنْـتَ أبْلَهْ
إنْ تُرِدْ وَصـلَنَا فَمَوْتُـــكَ شَرْطٌ   لا يَنالُ الوِصَالَ مَنْ فِيه فَضْلُهْ
طَهِّرِ العَيْنَ بِالــــمَدَامِعِ سَــكْبًا   منْ شُهُودِ السِّوَى يُزِلْ كلَّ عِلَّهْ
وانْخَلِعْ عَنْكَ يَا خَلِيــعُ غَرَامِــي   لا يَكُـنْ غيْر وجْهِـنَا لَكَ قِبْلَـهْ

يستعير الششتري معاني الغزل العذري وألفاظه، إضافة إلى الحوار بين المحب والمحبوب، معبرا عن مواجده ومشاعره، فهو يتحدث عن حبه لغيداء فاتنة الجمال، حب أسقم جسده وأرهق روحه، وسلبها وأتعب عقله، وغيبه هذا الحب عن كل الوجود، وسفك دمه، ولعل من شروط الوصل هو الموت، وتطهير العين بالدموع ... كل هذه المعاني تترجم حالة شاعر غزلي عذري، إذا ما فهمنا القصيدة على ظاهرها، أما باطن القصيدة الصوفية، فهي تعبر حالة الذوبان في الذات الإلهية، وتطهير الجوهر الداخلي بالمجاهدات والرياضات، والتزام الطريق الصوفي الموصل إلى الفناء في الذات العليا،

---

(1) الديوان. ص 82.

(2) المصدر نفسه: ص 57.

فالحب لا يكون لغير الله، ولا يجوز الانشغال عنه بأي شيء سواه، بل يجب ألا تشهد العين في الكون سواه.

ويقول في قصيدة أخرى:([1])

يَا حَاضِــــرًا فِي فــؤَادِي　　　بالفِكْرِ مِنْكُمْ أطَيَـبَ
إنْ لمْ يَزُرْ شَخْصُ عَيْنِي　　　فَالقَلْبُ عِنْدِي يَنُوبُ
مَا غِبْتُ لكِـنْ جِسْــمِي　　　منَ النّـحُولِ يَـذُوبُ
فَلَـمْ يَجِدْنِــــي عَـــذُولُ　　　ولاَ رَآنِــــي رَقِيـــبُ
ولَــوْ دَرَى الـــدَّهْرُ عَنِّي　　　جَاءَتْ إلـيَّ شُـعُوبُ[2]
لَـمْ يَبْــقَ غـيْر غـــرَامِ　　　فَسَـلْـهُ عَنِّي يُجِيبُ

ولما كان القلب محل حضور المحبوب في فؤاد الشاعر، فإن المحب يزوره هناك، وهذا المحب غائب لنحول جسمه، فلم يجده عذول، ولم يره رقيب، حتى أن الدهر لم يدرك علته ولو علم لجاءه بالموت، فقط هو الغرام الذي يعلم حاله ومرضه ومما يشتكي.

إن النحول وذوبان الجسم يعادل اللذة التي يستشعرها المحب وتتحول عند الصوفي إلى الفناء الذي يذوب فيه جسما وروحا في شهود الحضرة الإلهية، وهو بهذا يقلد صور الغزل العذري التي يذوب فيها العاشق ويسقم، ويصيبه المرض إثر هذا الحب الذي يعانيه، فحاول الشاعر بذلك إسقاط هذه الصور في شعره ليعبر عن تجربته الصوفية.

أما النوع الثاني من شعر الششتري الغزلي، فهو ذلك الشعر الذي يعبر فيه، بشكل يقرب من الوضوح، عن فكرة صوفية، أو توجه فلسفي صوفي: ومثال ذلك قوله:[3]

([1]) الديوان. ص 35.

[2] الشعوب :هي المنية، ابن منظور، لسان العرب، 501/1، مادة (شعب).

[3] الديوان، ص 235 . 236 (الشعر زجل، لهجته أندلسية.)

وأَنْـتَ يَا عَاقِـلْ انْظُرْ ذَا النَّظَرْ
لاَ تُبْصِرْ مفْرَقٌ والتَّفْرِيقُ مُحَالْ
وتَجْعَـلْ لِحُبِّـكَ هِجَارٌ ووصَالْ
مَا هُوَّ إلاَّ واحِدٌ وبِغَيْر انْفِصَالْ
تُرِيدُ أنْ نُقِيمَ لَكَ علَـى ذَا دَلِـيِلْ
مورَا نَظَر لِوجْهِكَ فِي مِرآةٍ صَقِيلْ
عَلى حَالِ جَمَالِكَ تَـرَى ثُمّ جَمِيـلْ

إن تصور الششتري للحب الإلهي تصور خاص متميز، يظهر فيه وعيا ناضجا وإحساسا عميقا ما يتعلق بالحب وقضاياه، وخاصة مسألة الاتصال والانفصال، فقد تم الانفصال بعد خلق الله للكون وبالحب يتم الاتصال من جديد، ويتم هذا الحب عن طريق حب كل الكون الذي هو خلق الله، ومحاولة نفي الإحساس بالانفصال، وبهذا يتم الاتصال عن طريق الحب الإلهي.

ويذهب الششتري إلى أبعد من ذلك، فيعتبر أن الحب الإلهي هو سر الوجود، وهو سر المعرفة، فيقول:(1)

لأَخْلَـعَنَّ عُـــذَارِي فِي مَحَبتَّـِكُمْ نَحْـوَكُمْ لاَ بِحَـوْلِي لاَ ولاَ حِيَلِـي
وأتْــرُكُ الكَـوْنَ حَـتَّى لاَ أَرَاهُ ولاَ أَرَى الُّلحُوظَ لِتَرْكِ التَّرْكِ مِنْ قَبْلِي
الخَلْقُ خَلْقَكُـمُ والأَمْــرُ أَمْـرَكُمْ فَأَيُّ شَيْءٍ أنَا لاَ كُنْتُ مِنْ طَلَـلْ
الحَقُّ قُلْتُ ومَا فِي الكَوْنِ غَيْرَكُمْ أَعُوذُ باالله مِنْ عِلْمِي ومِنْ عَمَلِي

(1) الديوان: ص63-64.

مَا لِلْحِجَابِ مَكَانٌ فِي وجُـودِكُمْ إلاَّ بِسِرِّ حُرُوفٍ انْظُرْ إلى الجَبَلْ
ظَهَرْتُمْ فَخَفَيْتُمِ مِنْ ظُـــهُورِكُـــمْ أَنْتُمْ دَلَّلْتُمْ عَلَــيكُمُ لِلــدَّلِيلِ وَلِي
عَرَفْتُمُوكُمْ فَمَنْ هَذَا الخَبِيرُ بِكُمْ أَنْتُمْ هُمْ وحَيَـــاةُ الْحُبِّ يَا أَمَــلِي

فإذا كان وجود العالم هو نتيجة حب الله الأزلي بأن يعرف، فتجلى في خارج ذاته حتى يمكن للموجودات أن تفنى في حبه وتعرفه، وإذا كانت محبة الحق للخلق هي علة ظهوره واستمراره، فإن محبة الخلق للحق هي علة الوحدة والتلاقي، ولهذا يرى أن في فناء الإنسان عن نفسه شرط لتحقيق المحبة المؤدية إلى المعرفة.

إن كلام الصوفية شعور صادق وعاطفة متقدة، فالحياة عندهم نغم ووجد، ومحب ومحبوب، فهم أبدا في مناجاة إلهية، وفي حرارة الحب يعيشون، وفي ربهم يفنون فيخلدون، هم يعيشون في دائرة حب إلهي، فقد أحسوا بنار هذا الحب واكتووا بلهيبه وأرقهم الوصل، وعذبهم الفصل، "فتتضاءل اللغة أمام سوق العاطفة، وحين لا يستطيع صاحبها –تحت وقر ثقلها النفسي أن يقبض عليها بشباك الكلمات، فلا يجد أمامه إلا أن يخلق دلالات داخل دلالات ..."[1]

هذا ما فعله الصوفية في استعارهم لغة الشعراء الغزليين العذريين للتعبير عن مواجدهم، وعن الشلال العاطفي الجارف كما أنهم قد لجأوا إلى الرمز، لتصنع لغتهم خارج رحم الكلمات لتلد دلالات غير شرعية لا تعترف بها اللغة العادية..

رابعا: لغة الرمز

لا شك أن الخطاب الصوفي هو خطاب مرموز وملغز، يحتاج المتعامل معه إلى العديد من الآليات اللغوية والعلمية لفك شفراته وفتح مغالقه، ولقد عجزت اللغة على

---

[1] رجاء عيد: لغة الشعر، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2003. ص 300.

احتواء معانيه الإيحائية والاشارية مما اضطر أهل الطريق الصوفي إلى اللجوء إلى الرمز، واستعارة مجموعة من المصطلحات من كل الحقول المعرفية فجعلوها قوالب لخطابهم الصوفي مما أكسب لغتهم ثراء وخصوبة وغموضا في الآن نفسه.

إن التجربة الصوفية على الرغم مما تتسم به من خصوصية هي بحاجة للتعبير عن نفسها، إنها تجربة فريدة تقع داخل اللغة وخارجها في آن ... والمفارقة الخطيرة في الأمر أنه لا سبيل لهذه التجربة الفريدة إلا اتخاذ اللغة وعاء حاملا لها ومبنيا عن دقائقها"[1] فكيف إذن لهذه اللغة الجماعية الشائعة الألفاظ والمعاني أن تستوعب تجربة خاصة ومتميزة؟ !.

فامتازت لغة التصوف –عندئذ– بكثير من الغموض والتداخل بسبب خصوصية أحوالهم ومواقفهم التي يرمون تصويرها والتعبير عنها، "وهذا ما جعلهم يضيقون بحدود اللغة ويتهمون جهازها بالقصور عن النهوض بتجاربهم الذوقية العرفانية، وتركزت جهود المتصوفة إبداعا وتنظيرا في محاولة توسيع نطاق اللغة".[2]

وعلى الرغم من محاولتهم توسيع مدار اللغة، فتبقى العلاقة متوترة بين خصوصية التجربة وعمومية الوسيلة (أقصد خصوصية التجربة الصوفية وعمومية الوسيلة أي اللغة المشاعة بين كل الناس)، خاصة عندما لا يجد الصوفي غيرها (اللغة) للإحاطة باللامحدود والكشف عن الميتافيزيقي، فعمل الشاعر الصوفي على كسر قوانين اللغة بقوانين مستحدثة من اللغة نفسها "إذ إن الشعر لا يهدم اللغة العادية إلا لكي يعيد بناءها وفقا لتخطيط أسمى".[3]

---

(1) عباس يوسف الحداد: العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي، ص 277.

(2) محمد علي كندي: في لغة القصيدة الصوفية. ص 368.

(3) جون كوهين: بناء لغة الشعر. ص 64.

ولما كانت اللغة المتواضع عليها ألفاظا محددة المعنى دالة على حقائق مادية وقائمة على قواعد مضبوطة، كانت أعجز من أن تتسع لتجارب الصوفية الروحية، فهؤلاء يؤكدون منذ القديم أن اللغة في شكلها الاعتيادي تصير أكثر ضيقا كلما ازدادت التجربة الصوفية عمقا وتجريدا: "كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة"[1] على حد قول النفري، مما يجعل اللغة تتمنع وتتجاوز سلطة القوالب اللغوية.

وهكذا تمثل الكتابة الصوفية قطيعة مع الكتابة ولغتها العاجزة عن حمل ما تنطوي عليه التجربة من رحاب وعمق وأسرار، لتبدأ بتأسيس لغة خاصة لها آلياتها ونظمها المتميزة، ولقد أعرب القشيري عن هذا في رسالته، وهو يصف لغة القوم قائلا: "وهذه الطائفة (الصوفية) مستعملون ألفاظا فيما بينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها (...) هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار ألفاظ في علومها تعارفوها بينهم ورمزوا إليها".[2]

وكلما ترقى الصوفي في تجربته الوجدانية تصبح المعاني والإشارات التي تلوح له أكثر لطافة، وهنا يظهر عجز الاصطلاح الكشف على احتواء المعنى اللطيف مما يدفع الصوفي لتوظيف أشكال أخرى من التعبير، فهم غالبا ما يشكون من ضيق العبارة –كما سبق– وعدم قدرة قوالبها اللغوية عن استيعاب المعاني والإيحاءات الاشارية التي يريدون التعبير عنها.

ومن هنا تأتي إشكالية الخطاب الصوفي، فقد تتفق الألفاظ لكن المعاني تختلف، وهذا راجع إلى كون اللغة الصوفية لغة خاصة تستعمل اصطلاحات خاصة، لا يستطيع فهم مرادها إلا من سلك مسلك التصوف، "وإذا كانت اللغة في التجربة الشعرية عامة هي

(1) النفري: المواقف والمخاطبات. ص 115.

(2) القشيري: الرسالة القشيرية. 200/1.

نتاج انزياح ومجاوزة للغة في صورتها المعجمة وقواعدها المعيارية، فإن التجربة الشعرية الصوفية لها أشكالها الخاصة، فهي لا بد أن تكون في جوهرها انزياحا على الانزياح ومجاوزة للمجاوزة". [1]

فاللغة في الأدب الصوفي ليست المفردات والتراكيب التي تتحكم فيها القواعد المتعارف عليها، وإنما هي لغة رمزية تشكل العبارة فيها ستارا يحجب المعاني الوجودية، ويضفي الإشارات الروحية، وهذا راجع إلى عدم التكافؤ بين عيش التجربة والإحساس بها وبين التعبير عنها لغويا، وهو ما يجعل اللغة غير مقصودة لذاتها، لأنها ليست الأصل في الإنتاج الصوفي، وإنما فقط هي خادمة للمعنى الذي هو الأساس. وبهذه الصفة تصبح اللغة "مجلى الشاعر لا محبسه، لا يلبسها، وإنما يتجلى فيها". [2]

إن الصوفي يسعى إلى التواصل مع المطلق عن طريق التجربة التي يشكل الخيال فيها الأساس الابستمولوجي للمعرفة في ظل منظومة ثقافية خاصة، مستخدما في ذلك اللغة التي دون بها هذه التجارب الروحية، وهي (اللغة) بذلك تتضمن مستويين خطابيين:

1-المستوى العباري: أو الخضوع لمقتضى التواضع اللساني
2-المستوى الإشاري: وهو يقوم على منح الدوال مدلولات مختلفة حسب الذوق أو التجربة. [3]

ويمكننا القول أن أهم ميزات اللغة الشعرية عند المتصوفة هي العمق والرمزية، وهما سمتان يوشك أن تكونا ضروريتين في كل خطاب صوفي، فاللغة العادية لا يمكن أن تنقل اللاعادي ولا يمكن أن تضبط حدود المعاني الخيالية التي تنتجها التجارب الصوفية مما يدفع الصوفي إلى الالتجاء إلى الرمز للانعتاق من قيود العالم المادي.

---

(1) عباس يوسف الحداد: العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي. ص 281.
(2) أدونيس: صدمة الحداثة: دار الفكر، ط5، 1986. ص 282.
(3) ينظر: محمد زايد: أدبية النص الصوفي.عالم الكتب الحديث، ط1 عمان 2010، ص 125.

إن الشعر الصوفي "نمط عجيب من الرمز وبُعْد عن التصريح وإيثار للتلويح، واعتماد على الإشارة، وعلاقات خفية في التجوز بالكلام"،[1] وليس الرمز في الشعر الصوفي راجع إلى الكنايات البعيدة وحدها، وإطلاق أسماء من قبيل الرموز الخفية على مسميات لا يراد التصريح بها، بل قد يكون أيضا في "المعاني الحسية التي يستعملها الصوفية في الدلالة على المعاني الروحية، يرمزون بها إلى مفاهيم وجدانية على الرغم من الرداء المادي الذي تبدو فيه، ومن ثم استعمل الصوفية الوصف الحسي والغزل الحسي، والخمرة الحسية، وأرادوا بها معان روحية".[2]

إن الرمز يعبر عن إحساس ما ناشئ عن علاقة أو تفاعل ببعض مكونات الوجود، لا يمكن للمبدع أن يترجمه ضمن علاقات اللغة التواضعية، فالرمز كما يقول يونج: "وسيلة إدراك ما لا يستطاع التعبير عنه بغيره، فهو أفضل طريقة ممكنة للتعبير عن شيء لا يوجد له أي معادل لفظي، هو بديل عن شيء يصعب أو يستحيل تناوله في ذاته".[3]

ولما كان الأمر كذلك فقد كان هذا يماثل الوعي الصوفي في الدافع إلى الإشارة والرمز في أساليبهم وكتاباتهم "فاللغة الرامزة هي وسيلة للتعبير، فهي وسيلة للإدراك، والتي هي مع حالات ومواقف ومشاهدات لا يمكن التعبير عنها بغيرها، ولا يمكن نقلها إلا إيماءا ورمزا".[4]

ولما كانت التجربة الصوفية عميقة، فإن التعبير عن العميق لا يستقيم بالمألوف السطحي مما يضطره في كثير من الأحيان إلى استلهام الرمز، وقد أشار إلى ذلك الشيخ أحمد زروق، فقال: "داعية الرمز قلة الصبر عن التمييز، لقوة نفسانية لا يمكن معها

[1] محمد عبد المنعم الخفاجي: الأدب في التراث الصوفي. ص 182.

[2] زكي مبارك: التصوف في الأدب والأخلاق. 293/1.

[3] مصطفى ناصف: الصورة الأدبية، دار الأندلس، ط2، 1981. ص 153.

[4] محمد علي كندي: في لغة القصيدة الصوفية. ص 236.

السكوت، أو قصد هداية ذي فتح معنى ما رمز حتى يكون شاهدا له، أو مراعاة حق الحكمة في الوضع لأهل الفن دون غيرهم، أو دمج كثير من المعنى في قليل اللفظ لتحصيله وملاحظته، وإلقائه في النفوس أو الغيرة عليه، أو اتقاء حاسد أو جاحد لمعاينة أو مباينة". [1]

لقد اتخذ الصوفية لغة خاصة بهم، ومسميات لا يعرفها غيرهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم، فاختاروا رموزا متعددة للتعبير " من أجل الكشف عن بعد آخر من أبعاد الحقيقة الإنسانية هو البعد الروحي والباطني" [2]

إن الرمز يحقق بالضرورة استبطانا أثناء تلقيه، وبقدر ما نجد صعوبة في احتواء معانيه، بقدر ما نجده فيه متعة من خلال جمالية لغته وثراء وعمق معانيه ومستواه الرمزي، إذ لا شك أن اللغة حملت في القصيدة الصوفية على الدخول في مأزق المعنى والدلالة، وهو مأزق معرفي اجتماعي قبل أن يكون كذلك.

ولما كانت التجربة الصوفية تجربة روحية بحتة، فلقد تخلت في جميع مظاهرها عن كل ما هو حسي، واتخذت من الرمز سبيلا للتعبير عما عجزت اللغة نفسها عن التعبير عنه، "فالرمز هو ما يتيح لنا أن نتأمل شيئا آخر وراء النص، والرمز هو قبل كل شيء معنى خفي، وإيحاء، إنه اللغة التي تبدأ حين تنتهي لغة القصيدة أو هو القصيدة التي تتكون في وعليك بعد قراءة القصيدة، إنه البرق الذي يتيح للوعي أن يستشف عالما لا حدود له، لذلك هو إضاءة للوجود المعتم، واندفاع صوب الجوهر". [3]

---

[1] أحمد زروق: قواعد التصوف، تقديم وتحقيق: عبد المجيد خيالي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2007. ص 124.

[2] محمد زايد :أدبية النص الصوفي ، ص 31.

[3] أدونيس: زمن الشعر، دار الساقي، بيروت، ط6، 2005، ص 269.

لقد أبدع الصوفية في الشعر الذي تجلى فيه منحى حركية الذات الصوفية حيث تداخلت اللغة والتجربة والفكر، مستخدمين في ذلك كل أسرار ومكنونات اللغة، وكان ابن عربي عينة مثالية عبرت بصدق عن الثقافة الصوفية التي كانت في عصره، وذلك بتوظيفه أشكال التعبير المتاحة وتجدر الإشارة هنا أن الرمز –باعتباره أحد أشكال التعبير هذه– يمثل نوعين اثنين: نوع يكون الرمز فيه عن وعي واتفاق ومواضعة، وهذا النوع يعرف بالاصطلاحات الصوفية، فهو لا يعبر عن التجربة الشعورية عند المتصوفة أما النوع الآخر، فهو الرمز الخارج عن الاتفاق والمواضعة والاصطلاح[1]، فهو يعتمد على الذوق والخيال، ويراد به أساسا التعبير عن التجربة الصوفية من جانبها الإبداعي وهذا النوع من الرموز هو الأقرب إلى روح الشعر وغنائيته.

1–الرمز عند ابن عربي:

يعد ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي مثالا على حركة النفس المفجرة للصياغة الفنية الرمزية، وقد طرح إشكالا كبيرا منذ تلقيه في العصور الأولى لتأليفه، وفي حياة الشاعر أصلا –حول مقصدية المؤلف، ومقصدية المتلقي المباشر آنذاك، وغير المباشر في العصور اللاحقة، حيث كان المتلقي المعترض آنذاك هم الفقهاء، فاضطر ابن عربي إلى شرح وكشف أسرار ورموز الديوان[2]. ولقد قدم لنا ابن عربي في مقدمة هذا الديوان دواعي شرحه له، وبين أن الغزل ليس إلا قناعا يرمز به إلى الواردات الإلهية والتعبير عن التعلق بالذات.

---

(1) ينظر: سالم عبد الرزاق: شعر التصوف في الأندلس ص 171.

(2) ينظر: مقدمة ديوان ترجمان الأشواق.

فمع ابن عربي تم نقل الحضور الصوفي من الأعماق إلى لغة وجودية، إذا استعار للمعاني لغة رامزة، وذلك من خلال اصطناعه أسلوب الرمز، وفي إيثاره الإشارة على العبارة، فتبدو نصوصه تارة شوارد فياضة سابحة في الخيال كما في قوله:[1]

الأَصْلُ قَدْ يُثْبِتُـــهُ فَرْعُـهُ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ والْفَرْعُ لاَ يُثْبِـتُه الأصْـلُ
الأَصْلُ لا أَصْلَ لَهُ فَاعْتَبِرْ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ قَدَرُ الذِّي لَيْسَ لَهُ أَصْلُ
الفَرْعُ قَدْ يَرْجِعُ في عِلْمِنَا ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ أَصْلاً لا يُنْكِـرُهُ الـعَقْلُ
كَعِلْمِنَا باالله مِـنْ عِلْـمِنَا ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ بِنَا كَـمَا عَيْـنُهُ النَّـقْلُ

كما تبرز نصوص ابن عربي من جهة أخرى كما لو كانت نتاجا للمواجيد، والأحوال ولروح المعاناة التي يعيشها صاحبها بحثا عن الحق في ذاته وعن الإنسان في ماهيته، فيقول مثلا:[2]

يَا خَلِيلَيَّ قِفَا واسْتَنْطِقَا ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ رَسْمَ دَارٍ بَعْدهم قدْ خَرَجَا
وأُنْدُبَا قَلْبَ فَتَى فَارَقَهُ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ يَوْمَ بَانُوا وأَبْكِيَا وانْـتَحِبَا
ضَاعَ قَلْبِي أَيْنَ أَطْلُبُهُ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ مَا رَأَى جِسْمِي لَهُ وَطَـنَا
كَانَ حُزْنِي بَعْدَ بُعْدِكُمُ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ وسُرورِي بَعْـدَكَمْ حَزَنَا

فيخاطب عقله وإيمانه –الذين- رمز بهما بالخليلين –يقول لهما استنطقا في موقف من المواقف الإلهية أثر منازل الأحباب بعد رحيلهم عنها، وخرابها بعدهم، فإن القلوب إذا

(1) الديوان: ص 112، 113.
(2) ترجمان الأشواق: ص 110.

فارقت أصحابها متوجهة نحو حضرة الحق التي هي محبوبة لها، تتصف النفس بالخراب لعدم الساكن[1].

إن رموز الشعر الصوفي هي ذاتها الاصطلاحات التي تواضع القوم على التحدث بها لكشف معانيهم، وأبرز هذه الرموز وأكثرها تواردا في الغالب الأعم من شعر الصوفية هو إشارتهم للذات الإلهية بمحبوبات العرب المشهورات، مثل: ليلى، هند، سلمى، لبنى ... يقول إني عربي مثلا:[2]

سَلاَمٌ عَلَى سَلْمَى وَمَنْ حَلَّ بِالْحِمَى وَحَقَّ لِمِثْلِي رِقَّةً أَنْ يَسَلِّمَا

ويقول في قصيدة أخرى:[3]

واذْكُرَا لِي حَدِيثَ هِنْدٍ ولُبْنَى وسُلَيْمَى وزَيــنَبُ وعِـنَانِ

ولعل هذا الاشتقاق الرمزي يرجع في المفهوم الصوفي إلى كون كل مظاهر الحسن في الوجود، إنما هي تجليات للجمال الإلهي الذاتي، فتلك المحبوبات العربيات لا يتعدين كونهن إشارة حسية للجمال الأزلي، وهي تلويحات يوهم بها الصوفي العامة، بأن محبوبه إنساني صونا لسر محبته من الشيوع في غير أهله، وإشفاقا على السامعين من أهل العامة أن يفتتنوا بصريح أقواله.

ولهذا ارتاع ابن عربي حين سمع من مريديه أن ديوانه (ترجمان الأشواق) حمل على المعنى الظاهر، وأنه اتهم بغزل ابنة شيخه تصريحا، فقام بشرح ديوانه شرحا ذوقيا،

(1) ينظر: ترجمان الأشواق: ص 111.
(2) المصدر نفسه: ص 21.
(3) المصدر نفسه : ص 69.

فقال:[1]

كُلَّـمَا أَذْكُـرُهُ مِـنْ طَلَـلٍ أَوْ رُبُـوعٍ أَوْ مَعَـانٍ كُـلُّ مَا

وَكَذَا إِنْ قُلْتُ هِي أَوْ قُلْتُ يَا وَأَلا إِنْ جَـاءَ فِيـهِ أَوْ أَمَـا

إلى قوله:

كُلَّـمَا أَذْكُـرُهُ مِمَّـا جَـرَى ذِكْـرُه أَوْ مِثْـلُهُ أَنْ تَفْهَـمَا

مِنْهُ أَسْـرَارٌ وأَنْـوَارٌ جَـلَـتْ أَوْ عَلَتْ جَاءَ بِهَا رَبُّ السَّمَا

فَاصْرِفْ الخَاطِرَ عَنْ ظَاهِرَهَا واطْلُبِ البَـاطِنَ حَـتَّى تَعْلَمَا

لقد حاول ابن عربي هنا، أن يعيد تحديد مقصديته التي تتضمن طبيعة صرف المعاني الظاهرة إلى معان باطنة، وذلك الأمر يشمل كل رمز نجده، لذلك جاء في أبياته السابقة بالأسماء والأفعال والحروف والضمائر، أي صنوف الكلام على اختلافها، وينبغي أن تؤخذ مأخذ الرمز المشير إلى الإسرار والأنوار، ويعطينا ابن عربي مثالا تطبيقيا يوضح به الطريقة التي يريد لشعره في الديوان أن يفهم بها وهي قصته مع الجارية.[2]

"ويمتاز ابن عربي بصعوبة التعبير التي منشؤها غموض الأفكار فلا تتسع لها مواصفات اللغة المتداولة، ولكن يبدو أحيانا أخرى أنه يتعمد الغموض" [3]. وقد أكسب القول بالفناء ووحدة الوجود الشعر الصوفي رمزية غامضة، بل موغلة في الغموض والإبهام، فلقد تطورت فكرة الفناء والبقاء إلى القول بوحدة الوجود، ومعناها أن "للوجود كله

---

(1) ترجمان الأشواق: ص 10.

(2) ينظر: المصدر نفسه. ص 11-12.

(3) نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي.المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص 105.

حقيقة واحدة، الكثرة والتعدد فيه إنما هما ناجمان عن الإدراكات الحسية الظاهرة، والعقل الإنساني قاصر عن إدراك المجموع باعتباره مجموعا". [1]

يقول في فكرة وحدة الوجود: [2]

فَمَا نَظَرَتْ عَيْنِي إِلَى غَيْرَ وَجْهَهُ   وَمَا سَمِعَتْ أُذُنِي خِلاَفَ كَلاَمَهِ

فَكُلُّ وجُـــوُدٍ كَانَ فِيــهِ وُجُـوُدَهُ   وَكُلَّ شُخَيْصٍ لَمْ يَزَلْ فِي مَنَامِهِ

إن وحدة الوجود أو وحدة الشهود بوصفها عملية تأويل كبرى تشبه "عملية ذوبان التمثال الجليدي ورجوع الشكل والصلابة إلى الماهية الأولى (الماء) وبعملية الرجوع هذه تتلاشى الملابسات الطارئة على الماء من شكل وصلابة"[3].

فالحقيقة الوجودية عند ابن عربي واحدة والتفرقة بين الذات والممكنات تفرقة اعتبارية، والعقل القاصر هو الذي يفرق بينهما تفرقة حقيقية، يقول: [4]

فَالحَقُّ خَلْقٌ بِهذَا الوَجْهِ فَاعْتَبِـرُوا   وَلَيْسَ خَلْقًا بِهَـــذَا الوَجْهِ فَاذْكُرُوا

مَنْ يَدْرِ مَا قُلْتُ لَمْ تُخْذَلْ بَصِيرَتُهُ   وَلَيْسَ يَـــدِرِي بِهِ إلاَّ مَنْ لُهُ بَصَرُ

جَمْعٌ وفَــرْقٌ فَإِنَّ العَيْـــنَ واحِـدَةٌ   وهِي الكَثْرَةُ لاَ تُـــبْقِي ولاَ تَـــذَرُ

ووحدة الوجود كما يمثلها ابن عربي ليست مذهبا ماديا، بل هو مذهب روحي في جملته وتفصيله، إذ تعتبر الله الحقيقة الأزلية والوجود المطلق الواجب الذي هو أصل كل ما كان وما هو كائن أو سيكون.

---

(1) محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي. ص 186.

(2) الفتوحات المكية: 2/ 450.

(3) أمين يوسف عودة: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية . ص 74.

(4) فصوص الحكم. ص 112.

لا شك أن ابن عربي حين حاول شرح ديوان (ترجمان الأشواق) حول بعض مفرداته إلى دوال ثابتة، تتكرر في الشرح كلما تكررت في القصيدة، بحيث أصبحت تشكل ما يمكن أن يطلق عليه رموزا، وتقف وراء كل هذه الدلالات التي أضيفت إلى المفردات (المحبوبة) أو ما ترمز إليه، وهي الحضرة الإلهية، بكل صفاتها والتي تدور عليها رموز ابن عربي، وترتبط بها. والجامع بينها أن العارف كل همه أن يصل إلى الحضرة الإلهية التي تمثل المعشوقة بالنسبة له، وما كل الذي يبذله من مجاهدة إلا محاولة منه للوصول إليها، واكتساب رضاها، تماما كما يحدث مع المحب أن يكون كل همه الوصال مع محبوبته، ومن ثم فالغاية عند الاثنين واحدة. وفيما يلي سنعرض لبعض الرموز الثابتة في (ديوان ترجمان الأشواق) والتي تكررت بنفس الدلالة في عدة مواضع من القصائد وشروحها، وسنقدم مثالين لكل رمز.

1-الأب: ويعني الروح الأعلى، وهذا يتفق مع نظريته حيث يرى أن الأب الحقيقي هو هذا الروح الكلي الذي تناكح مع الطبيعة السفلية، فتولد البشر، وهذا الروح الكلي الأعلى أو الأب يوازي العقل الأول، ومن ثم يرد الأب بهذا المعنى في موضع آخر، وعلى المستوى المعرفي فإن هذا الروح الكلي هو القلم الذي يسطر في اللوح المحفوظ، وبتناكحها تتولد الكتابة.[1]

يقول ابن عربي:[2]

بِأَبِي مَنْ ذُبْتُ فِيهِ كَمَدَا   بِأَبِي مَنْ مِـتُّ مِنْهُ فَرَقَـا[3]

---

[1] ينظر: محمد علي سلامة: تأويل الشعر عند محي الدين بن عربي، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2013، ص 253.

[2] ترجمان الأشواق ص 48.

[3] الفرق: الفصل، ابن منظور، لسان العرب، 300/10، مادة (فرق).

يشرح ابن عربي هذا البيت أنه يفديه بأبيه الذي هو الروح الكلي الأعلى، فإنه أبوه الحقيقي العلوي وأمه الطبيعة السفلية، فيفدي بهذا الأب هذا السر الإلهي النازل عليه الذي وسعه قلبه، وهو المعبر عنه في هذا البيت بـ (من)، ونسب الذوبان فيه إلى الكمد، حيث إنه في مقام العشق له للاسم الجميل الذي تجلى له فيه، ثم كرر الفداء (بأبي) له بأبيه، فيشير إلى مقام الذوبان أيضا بالموت، ولكن خوفا من أنوار الهيبة، ولما كان الجمال الإلهي كذلك (من الهيبة) فإن ذلك من سطوات القهر والجبروت فتجزع منه النفوس.[1]

ونجده في قصيدة أخرى يقول: [2]

بَأَبِي ثُمَّ بِي غَزَالٌ رَبِيبٌ يَرْتَمِي بَيْنَ أَضْلُعِي فِي أَمَانِ

فإنه يفدي هذا المحبوب المتجلي له بأبيه ونفسه، ولعله يشير لما يطرأ عليه، لو اتفق حال الفناء، فكنى عن هذا المحبوب بالغزال. ويقوم ابن عربي بتأويل هذه الكناية بوجهين:

إما لاشتقاقه من الغزل، وهو التشبيب والمحبة والنسيب. والوجه الآخر: الوحش الذي يألف القفر الذي هو مقام التجريد وحال التنزيه والتقديس، أي إذا كان هذا حاله ومقامه، ألفه هذا المعنى كما يألف الغزال القفر، وقوله ربيب، أي مربى، كما يربي أحدكم فلوه أو فصيلة[3]، وهو هنا يريد المعاني الإلهية إذا كانت معقولة للهمم حتى يتصور طلبها لها، فتقبل التربية خلاف ما لا يخطر على القلب، وهذا الوارد الإلهي إذا حصل بقلب المتصوف بحسن وأدب، فإنه لا بد أن يرجع إلى موجده (يرتعي بين أضلعي) فيرجع بأحسن صورة، وفي أمان مثل الانحناء في الضلوع الخائفة عليه، لئلا يطرقه شيء.[4]

---

(1) ينظر: ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص 48.

(2) المصدر نفسه: ص 67.

(3) الفلو: ولد الفرس حين يفطم، والفصيل: ولد الناقة إذا فصل عن أمه.

(4) ينظر: الترجمان. ص 67.

2- إبليس:

يأخذ دلالة خاطر الاتحاد، وهذه الدلالة ناتجة من تكبر إبليس أن يطيع ربه، استكبارا، فكأنه وحد بين نفسه وبين الإلوهية، ومن ثم أعطاه خاطر الاتحاد، لأنه بطريقة ما ادعى حلول الإلوهية فيه.[1]

وهكذا يعطي ابن عربي رمز (إبليس) معنى الاتحاد بالذات الإلهية، بل والحلول فيها، وذلك تفسيرا لرفضه السجود لآدم عليه السلام، فكأنه يسوى بينه وبين الذات الإلهية، أو إنه يتحد معها.

يقول ابن عربي:[2]

لَوْ أَنَّ إبْلِيسَ رَأَى مِنْ آدَمَ   نُورَ مُحَيَّاهَا عَلَيْهِ مَا أَبَى

أي لو أن إبليس قد رأى نور الذات الإلهية على وجه آدم لما رفض أن يسجد له، وفسر ابن عربي ذلك بأن العلم قد احتجب عن إبليس لما ذكر آدم، واللام في (لآدم) هي المجسدة لنور محيا الذات الإلهية، "فلو رأى اللام من قوله (لآدم) لرأى نور محيا هذه الذات المطلوبة".[3]

ويرد رمز (إبليس) في قصيدة أخرى:[4]

فَأَسْلَمَتْ ووَقَانَا الله شَرَّتَهَا   وزَحْزَحَ المَلِكُ المَنْصُورُ إبلِيسَا

---

(1) ينظر: محمد علي سلامة: تأويل الشعر عند ابن عربي. ص 253.

(2) ترجمان الأشواق. ص 92.

(3) المصدر نفسه: ص 92.

(4) المصدر نفسه: ص 16.

فيقصد هنا النفس التي أجابت وانقادت ووقاه الله سطوتها، فغلب خاطر الملك (العلم والهداية) خاطر إبليس (الاتحاد) وهذا المقام صعب قل من حصّل فيه، فسلم من القول بالاتحاد والحلول.[1]

3-الأوانس:

وهو جمع الآنسة، وهو لقب يطلق على المرأة، بنسب أنس الرجل بها، ولكنها عند ابن عربي ترمز إلى الأرواح الحافين من حول العرش، لأنها أيضا مصدر أنس للصاعد في معراجه إلى هذه الدرجات العلا، ويطلقها مرة ثانية على الحكم الإلهية، لأنها يتونس بهن، من الأنس، والنظر فيها، أي يبصرهن.[2]

يقول ابن عربي في هذا:[3]

وزَاحَمَنِي عِنْدَ اسْتِلاَمِي أَوَانِسٌ   أَتَيْنَ إِلَى التِّطْوَافِ مُعْتَجِرَاتِ

وكأنه هنا في أحد مناسك الحج، وذلك من خلال استخدام لفظتي: (زاحمني، التطواف)، ولكنه هنا يفسر هذا بقوله: أنه لما امتدت اليمين المقدسة إلي لأبايعها البيعة الإلهية جاءت الأرواح الحافون من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ويبايعونه هذه البيعة في هذه الحال التي أقمت فيها، وسماهم أوانس لوقوع الأنس بهن، وأنثهم لأن اللفظة التي تطلق عليهم تقتضي التأنيث، وهو الملائكة والجنة، ولهذا جعلهم بنات وإناثا وقوله معتجرات أي غير مشهودة له سبحات وجوههم لأنهم غيب لنا لا نراهم ".[4]

---

[1] ينظر: ترجمان الأشواق. ص 17.

[2] ينظر: محمد علي سلامة: تأويل الشعر عند ابن عربي. ص 253.

[3] ترجمان الأشواق. ص 26.

[4] المصدر نفسه. ص 27.

فظاهر البيت يدل على أنه غزل بالبنات يزاحمنه عند الطواف وكأنه يعود بنا إلى زمن عمر بن أبي ربيعة حين يتغزل بالنساء أثناء الحج، ولكنه يحول هذا الفهم وهذا المعنى إلى رموز لا تبرح أن تحيلنا إلى الملائكة الذين يحفون عرش الرحمان.

ويقول في موضع آخر:[1]

بِيضٌ أَوَانِسٌ كَالشُّمُوسِ طَوَالِعُ عَيْـنٌ كَرِيـمَـاتٌ عَقَـائِلُ غِيـدُ

يصف هنا الحكم الإلهية، وقد سبق وأن قلنا أن ابن عربي يرمز بالمرأة للحكم الإلهية، وهذه بعض صفاتها (المرأة): فوصفهن بالبياض، أي لا شك فيهن، وأوانس أي يتونس بهن، من الأنس، وكالشموس في الرفعة، وارتفاع الشكوك، وإعطاء المنافع، والطوالع المستشرفات على القلوب الطالبة لها المتشوقة لنزولها عليها، وظهور أنوارها فيها، والعين: الواسعات النظر يريد قوة النور والكشف، والكريمات: الطيبات الأصول، أي أنها على نتائج الأعمال المشروعة التي نصبها الحق، والعقائل: مشتقة من العقل، أي هن ممن يعقلن ما يلقى إليهن ويعرفن مقداره ويميزنه، فيكون تنزلهن على ذلك القدر والحد. وقوله: غيد: مائلات لمن نزلت عليه بضرب من الحنو، فإن الميل حنو يشير إلى مقام الحنان والرأفة والعطف والمحبة.[2]

فيتمسك ابن عربي إذا بأن وصف المرأة وكل ما يتعلق بها هو وصف للواردات الإلهية أو الحكم أو الملائكة .. ويبتعد بهذا عن كل ما تشير إليه أبياته الغزلية من دوافع إنسانية مادية إلى المعاني الروحية المجردة.

---

(1) ترجمان الأشواق. ص 27.

(2) المصدر نفسه: ص 31.

4-البريق:

وألفاظ أخرى تنتمي إلى الصياغة نفسها، مثل: بارق، أبرق، ساهر البرق، وكلها تستمد مدلولها الأساسي من (البرق) سواء أكان تجلي الذات أو مكان البرق، أو مشهدا من مشاهد التجلي، ويحاول ابن عربي أن يربط بينها وبين تجلي الله تعالى لموسى في صورة نار، ويعتبر البرق حالة (موسوية) – نسبة إلى النبي موسى عليه السلام– ، ومادام تجلي الذات الإلهية هو المطلوب، فإن ثمة علاقة تربط بين نار البرق ونار الشوق.

يقول ابن عربي:[1]

لَمَعَتْ لَنَا بِالأَبْرَقَيْنِ بُرُوقُ　　　فَصَفَتْ لَهَا بَيْنَ الضُّلُوعِ رُعُودُ

يقول أن: الإبرقين مشهدان للذات الإلهية، مشهد في الغيب، ومشهد في الشهادة، وقوله: بروق لتنوع الصور فيه، وكنى عنها (الذات الإلهية) بالبروق لسرعة زوالها، وجاء بالرعود بعده والذي هو الصوت عبارة عن مناجاة إلهية، حصلت عقب هذا الشهود حالة (موسوية) تراءى له عن النار الذي هو كالبرق.[2]

وجاء هذا الرمز في قصيدة أخرى، يقول في بعضها:[3]

قَالَتْ نَعَمْ قَدْ كَانَ ذَاكَ المُلْتَقَى　　　فِي ظِلِّ أَفْنَانِي بِأَخْصَبِ مَوْضِعِ

إِذَا كانَ بَرْقِي مِنْ بُرُوقِ مَبَاسِمِ　　　وَالْيَوْمَ بَــرْقِي لَمْــعُ هَذا الْيَرْمَــعِ[4]

والقول هنا معزى إلى الصفة التي تجلت له: فتؤكد له ذلك الملتقى مع المحبين من أشباهه في رحمة الذات الإلهية، بأكثر علم نافع، وإذا كان برقها (تجليها) في صورة

---

[1] ترجمان الأشواق. ص 30.

[2] المصدر نفسه. ص 30.

[3] المصدر نفسه. ص 87.

[4] اليرمع: حجارة براقة، ابن منظور، لسان العرب، 37/9، مادة (رمع).

مثالية حسنة جميلة من مقام الابتهاج والسرور بظهور المباسم التي عنها ظهر هذا التجلي، فجاء في صورة جمادية (اليرمع)، فهي في العادة غير معشوقة ، فتجلت له في مقام لا يتقيد بالمحبة، والعشق، لأنه لا صورة له.[1]

فأينما نجد لفظ (البرق) في شعر ابن عربي، فإننا نحال إلى رمز التجلي، أو مشهد من مشاهده، وكثيرا ما كان يربط البرق بالنار أو الشوق، لسرعة حدوث هذا الخاطر، وزمن تواصله.

5-تهامة:

هي اسم مكان بالجزيرة العربية، ولكنها عند ابن عربي تأخذ دلالة السفل الذي يوازي الهيكل الطبيعي للإنسان الذي يجره إلى متع الحياة الدنيا، ولعل العلاقة القائمة في هذا الرمز ودلالته، هي أنها أرض منخفضة، وهيكل الإنسان الطبيعي (نفسه) يجره إلى العالم الدنيوي الذي هو في الأسفل مقارنة بالعالم الروحاني الأعلى الذي هو الهدف الاسمي للعارف، يقول ابن عربي:[2]

أُنْجِدُ الشَّوْقَ واتَّهِمُ العَزَاءُ   فَأَنَا مَا بَيْنَ نَجْدٍ وتُهَامِ

فهو هنا يطلب الشوق (نجدا) لأن تعلقه بالمستوى الأعلى، وطلب الصبر (تهامة)، فالشوق للذات الإلهية، والصبر أن العلو والسفل لا يجتمعان، وبينهما ذلك البرزخ، فالموطن يطلبه بالصبر، (فهو ليس محل اللقاء) والشوق يطلبه بمفارقة التركيب الذي هو هذا الهيكل الطبيعي، فالشوق يجذبه إلى العلو، والصبر يجذبه إلى السفل.[3]

---

(1) ينظر: ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص 87.

(2) المصدر نفسه. ص 23.

(3) ينظر: المصدر نفسه. ص 23.

ويعود لاستعمال هذا الرمز في موضع آخر، ولكنه يقوم بتصريف هاتين اللفظتين، دون أن يتخلى عن الدلالة الرامزة الأساسية، يقول:[1]

وَمَتَى مَا انْجَدُوا أَوْ اتْهَمُوا   أَقْطَـعُ الْبِـيدُ أَحُثُّ الطَّلَبَا

وهو هنا إذا سلك قلبه، وهو في مقام المعرفة بالأرواح العلوية وأبصر المعارف التي تحملها حقائق الأرواح العلوية، وأراد الإفادة منها، فإنه يتبعها أنجدت أو اتهمت، فقوله: أنجدت إذا ظهرت في الأجساد الممثلة في عالم التمثيل كصورة جبريل وقوله: اتهمت، مثل أرواح الأنبياء التي ظهرت في الأجسام الترابية[2]، وهو هنا يقوم بتصريف اللفظتين: نجد وتهامة ليستخدمها في سياق الأرواح والأجساد.

وهو هنا يستغل لفظ (تهامة) للدلالة على كل ما هو سفلي: كالعالم الدنيوي أو الأجساد مقابل العالم العلوي والأرواح.

6-حادي العيس:

ويأتي بصيغ أخرى مثل: حادي الأجمال، الحادي، يا حادي... ويقصد به الشوق الذي يحدو بالهمم (الإبل) إلى منازل الأحبة (المناظر الإلهية)، ولكنه يأخذ دلالة داعي الحق إلى العروج إليه، وفي الحالتين، فإن العلاقة قائمة فيجعل الإبل تسرع في المسير، وبين الشوق الذي يدفع بالإنسان إلى الإسراع للوصول إلى المحبوب، وكذلك الداعي (المنشد) الذي يستحدث بأقواله المتسمعين إلى استثارة المعاني والمعارف الروحية سعيا إلى العروج إلى العالم الأعلى، والحادي هو المنشد ويعطينا ابن عربي كذلك دلالة الملائكة المقربين من حيث أنهم بمكانتهم العليا يكونون مثلا أعلى لكل طالبي العلا،

---

[1] ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص 115.

[2] ينظر: المصدر نفسه. ص 115.

وأنهم روحانيون، فإن محاولة العارفين الخروج عن دائرة المادة والسعي الروحي هو السبيل الوحيد للوصول إلى المكانة العليا ومقام المشاهدة.[1]

وهكذا يغدو رمز (الحادي والعيس) موزعا بين هذه المعاني التي تشترك كلها في الطريق لمشاهدة هذه الحضرة العليا، وفي هذا السياق، يقول ابن عربي:[2]

فَيَا حَادِيَ الأَجْمَالِ إنْ جِئْتَ حَاجِرًا فَقِـفْ بِالمَـطَايَا سَــاعَةً ثُـمَّ سَــلِّمِ

ولما كان الحادي هو الذي يسوق الإبل من خلفها، فإنه بهذا يخاطب الشوق الذي يحدو بالهمم إلى منازل الأحبة، ولما كان الطريق يسلك بالإيمان والمشاهدة لا بالعقل (الحاجر) فإنه يطلب من هذا الحادي (الشوق) بالسلام على منازل الأحبة ولكن بعد الوقوف ساعة، وذلك أن المحب إذا ورد على منزل الأحبة، أخذه دهش وحيرة في أول وروده، فالوقوف ساعة لتزول الحيرة والدهش، فتعرف ما تستحقه الأحبة من الأدب في السلام.[3]

وهو في هذا يستعير الشوق ليرمز به إلى سائق الإبل في طريقها الصعب، وهو طريق الصوفي المليء بالمشاق والمجاهدات ليصل إلى منازل الأحبة وهي حضرة الذات العليا.

ويقول في قصيدة أخرى:[4]

نَادَيْتُ إِذْ رَحَلْتُ لِلْبَيْـنِ نَاقَتَــــهَا يَا حَادِي الْعِيسِ لاَ تَحْدُ وبِهَا العِيسَا

(1) ينظر: محمد علي سلامة: تأويل الشعر عند ابن عربي. ص 256.

(2) ترجمان الأشواق: ص 18.

(3) ينظر: المصدر نفسه. ص 19.

(4) المصدر نفسه. ص 16.

ويشرح ابن عربي هذا البيت، بأن الروحانية الذاتية لما أرادت الرحيل عن هذا القلب الشريف، وكنى عنها بالناقة[1]. والناقة والمطايا والعيس مترادفات، "تؤول بالهمم في أغلب المواطن، وبذلك تصبح الهمة معنى باطنيا للناقة، بيد أن هذا المعنى ينحرف قليلا أو كثيرا في بعض السياقات التي يلمس منها إضافة على المعنى الظاهر المتعلق بالناقة".[2]

وهو بهذا يخاطب روحانيا الحادي بأن لا يسير بها لما لها من التعشق والتعلق والإنسانية، وتمنى استدامة هذه الحال.

ولعل العلاقة بين الناقة والهمة –هناك– غير اعتباطية لما بينهما من ترابط، فالجمل يعرف بتحمل المشاق ومجهود النقل، وقطع الصحاري القفار، فهو إذن عين الهمة.

وكذا العلاقة التي تربط بين الحادي فإن سائق الإبل في شوق دائم للوصول إلى مكان الكلأ والراحة والظل، وهو يسير في تلك المفاوز ويعاني مشاق السفر، وأعباء الطريق، فيشترك مع الصوفي في طريقه الصعب إلى الحضرة الإلهية ومشاهدتها والفناء فيها.

7-خليلي:

وهذه اللفظة من الصيغ التي ألفناها في الشعر العربي، وهما دائما صديقا رحلة الشاعر، غير أن ابن عربي يرمز بهما في رحلته الصوفية إلى عقله وإيمانه، فهما المعينان له على مشاق السفر وفي الوقت نفسه يمثلان سبل الطريق والاهتداء إلى المعرفة، وإن كان ابن عربي يعلي من مرتبة الإيمان على العقل، فالعلم بالذات ونعوتها هو من طريق الإيمان لا من طريق العقل.

---

(1) ينظر: ترجمان الأشواق. ص 16.

(2) أمين يوسف عودة: تأويل الشعر عند الصوفية. ص 111.

يقول ابن عربي مخاطبا عقله وإيمانه:[1]

خَلِيلَيَّ عَوِّجَا بالكَثِيبِ وعَرِّجَا   علَى لَعْلَعٍ واطْلُبْ مِيَاهَ يَلَمْلِمْ[2]

فهو يطلب من عقله وإيمانه أن يعرجا بالكثيب الذي هو محل المشاهدة التي نص عليها الشرع، وعرجا قبل الوصول إلى موضع الدهش والحيرة، وتولع لتقع الرؤية عن محبة وشوق، ورد علي موطن الحياة إذا كان من الماء كل شيء حي.[3]

وهكذا فابن عربي ما يلبث يلجأ إلى الشعر العربي –خاصة الغزلي– يستمد منه ألفاظه، ويستعين بصيغه، ليصبغها صبغة صوفية فتغدو قادرة على حمل بعض الدلالات الخاصة بهذا الحقل الجديد.

ولن يغير ابن عربي دلالة هذه الكلمة (خليلي)، فنجده في قصيدة أخرى يقول فيها:[4]

يا خَلِيلَيَّ عَرِّجَا بِعِنَانِي   لأَرَى رَسْمَ دَارِهَا بِعَيَانِي

فيخاطب داعييه (العقل والإيمان) بأن يثنيا بعنانه، وهو يريد بذلك الأمر الذي يحكم به ويمشيه على الطريق الأقوام ليرى رسم دارها (أي الحضرة) التي منها صدرت هذه الحكمة المحبوبة، ببصره (عياني) من كونه بصرا لا من كونه مقيدا بجارحة، فكأنه يطلب مقام المشاهدة، إذ الحكمة ليست مطلوبة إلا من أجل ما تدل عليه.[5]

---

(1) ترجمان الأشواق: ص 17.

(2) الكثيب: رمز من رموز الصوفية، وهو عالم القدس ومجلاه. (الموسوعة الصوفية. ص 922، لعلع: موضع حال الدهش والحيرة: الترجمان ص 17).

(3) ينظر: ترجمان الأشواق. ص 17.

(4) المصدر نفسه. ص 68.

(5) ينظر: المصدر نفسه، ص 68.

فمثلما كان الخليلان رفيقا الدرب بالنسبة للشاعر العربي القديم الذي يستأنس بهما في رحلته، ويتغنى بهما في الغزل بحبيبته ويشكو إليهما ما يلحق به من شوق وحزن وفراق، فإنهما أيضا عند ابن عربي –على الرغم من تغير الدلالة طبعا – المؤسسان، والصاحبان اللذان يشكو إليهما الشاعر الصوفي تباريحه في حبه، ويدعوهما إلى إعانته في هذه الطريق الصعبة للوصول إلى الحضرة والمشاهدة.

8-الصبا:

وهي بالفتح ريح شرقية، وهي كثيرة الاستخدام في الشعر العربي الغزلي، وتأخذ عند ابن عربي دلالة الرمز إلى عالم الأنفاس، كما ترمز الكلمة إلى الميل، ذلك أن الريح ميل الهواء اتجاه ركن من أركان الوجود.[1]

وتعتبر عند الصوفية النفحات الرحمانية الآتية من جهة مشرق الروحانيات، والدواعي الباعثة على الخير.[2]

يقول ابن عربي:[3]

فَقَفَوْتُ أَسْأَلُ عَنْهُمُ رِيحَ الصَّبَا   هَلْ خَيَّمُوا أَوْ اسْتَظَلُّوا الضَّالاَ

لقد تبع آثارهم (الأحبة) يتفحص أخبارهم من ريح الصبا، يريد بها عالم الأنفاس الذين كانوا بعين التجلي، فيسأل هؤلاء أصحابه: هل نزلوا مستظلين بما كسبوا أو استظلوا بما وهبوا؟ فإن الخيام من عملهم، وقصد الضال دون غيره لأن فيه معنى الحيرة.[4]

---

(1) ينظر: محمد علي سلامة: تأويل الشعر عند ابن عربي. ص 257.

(2) ينظر: عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية. ص 823.

(3) ترجمان الأشواق. ص 60.

(4) ينظر: المصدر نفسه. ص 60.

ولا يكاد يخرج عن هذا المعنى في قوله:[1]

يَـا بَانَـــةَ الــوادِي أَرِيــنَا فِنَنًا فِي لِينِ أَعْطَــافٍ لَهَا أَوْ قَضْبَا
رِيحُ صَبَا يُخْبِرُ عَنْ عَصْرِ صِبَا بِحَــاجِـرٍ أَوْ بِمِــنًى أَوْ بِقِـبَا

فيخاطب ميل الكون إلى جناب الحق، فيقول: إن ميلك ونعمتك من ميل حضرة الحق إليك، ونعمتها وظهور أنوارها عليك، وذلك لأن ميلك إليها ميل افتقار واستفادة، وميلها إليك ميل غنى وإفادة، وذكر (الفنن) لما في لفظة من الفنون، وهي أنواع المعارف، وذكر (القضب) لحملها القضيب، يشير إلى المعارف الذوقية، وذكر الأعطاف، وهو جمع عطف، وهو العطف الإلهي، الذي تتضمنه الرحمة الشاملة المطلقة، وقوله: ريح صبا تخبر عن عصر صبا) أي: نسيم روح المعارف من جانب الكشف والتجلي أخبر عن أوان زمان الشباب، أو هو من اشتقاق (الصبا) من الصبابة، وهي الميل، فكأن هذه الريح تخبر عن أوان الميل بالأعطاف الإلهية.[2]

9-القمر:

ويشير به إلى حالة برزخية، لأن القمر عند ابن عربي حالة تقع بين البدر والهلال، ولكن يرمز به مرة ثانية إلى حالة التجلي عندما يكون القمر مرتبطا بالدجى، ويعتمد الرمز هنا على التشابه في الحالتين، حيث يضيء التجلي ظلمة الجسد البشري، كما يضيء القمر ظلمة الليل، ويأخذ بالتالي حالة الشهود في صورة قمرية، ولا شك أن تعدد هذه الدلالات يعتمد على وضع القمر في الكون من الناحية الطبيعية (قمر، هلال، بدر)، وأثره فيه كذلك.[3]

---

(1) ترجمان الأشواق: ص 93.

(2) المصدر نفسه. ص 93 و94.

(3) ينظر: محمد علي سلامة: تأويل الشعر عند ابن عربي. ص 257.

ولما كان الأمر كذلك، فقد جاء في قوله:[1]

يَا قَمَرًا تَحْتَ دُجَى   خُذْ مِنْهُ شَيْــئًا وَدَعِ

وَزَوِّدْ بِــهِ نَظْــرَةً   مِنْ خَلْفِ ذَاكَ البُرْقُعِ

لأَنَّهُ يضْعفُ عَنْ   دَرْكِ الجَـمَالِ الأَرْوَعِ

فالدجى هنا كناية عن الصورة التي يقع فيها التجلي قمرا إذا كان الدجى في ظل الأرض، فظلها صورة طبيعية، وقوله: خذ منه شيئا غير معين، يريد أن يناسبه ودع ما لا يناسبه لتجل آخر. وزود به لصورة القمر نظرة، أي مشاهدة من (خلف ذاك البرقع)، أي اجعل له علامة يعلم بها، لأن تلك الصورة المتجلية له فيها حجاب عن عين الحقيقة، وهو بهذا يضعف الممكن عن إدراك الجمال الأزلي، ويجعله أروع، أي أنه مهاب، يخاف من سطوته.[2]

وهذا الأمر نفسه يستعمله الشعراء العذريون عندما يصفون محبوباتهم محتجبات بالبرقع، أو وراء الخدور، وهذا لأن الجمال كلما ازداد سترا واحتجابا ازداد طلبا وشوقا من قبل الطالبين.

وهو بهذا الرمز للقمر في هذه الأبيات يأخذ رمز النور وسط الظلام ورمز المعرفة وسط الحجاب والعتمة الحائلة لنور الحضرة. ونراه في موضع آخر يستعمل لفظ البدر تارة، والقمر تارة أخرى، فيقول:[3]

طَلَعَ البَدْرُ فِي دُجَى الشَّعْرِ   وَسَقَــى الوَرْدَ نَرْجِسُ الحُــورِ

---

[1] ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص 102.

[2] ينظر: المصدر نفسه. ص102.

[3] المصدر نفسه: ص133.

غَـادَةٌ تَاهَتْ الحِسَانُ بِهَـا وَزَهَـا نُورُهَا عَلَـى القَمَـرِ

وهنا هو يشبه التجلي بالبدر، وشبه الغيب بالدجى، والشعر من الشعور، وهو العلم الخفي، وكأنه يقول: ظهر الجلي في الخفي، كظهور الخفي في الجلي، كما تقول: وجود الحق في الخلق، ووجود الخلق في الحق، وسقى الورد: يعني حمرة الخد ونرجس الحور: يريد العين بما ترسله من الدموع، فيقع على حمرة الخدود، فيكون كالروضة سقتها السماء، والعرب تشبه العيون بالنرجس الأبيض الذي وسطه صفرة، فكأنه يقول: وسقى المشهد الذاتي أو الاسم الجامع روضة الأسماء الإلهية، فإنها ناظرة إليه، وهو مهيمن عليها، وقوله: غادة؛ يعني الصفة الجامعة التي وصفها بالبدر، وقوله: تاهت الحسان بها: يعني توابعها من الأسماء، وزها نورها: يعني وتكبر نورها على نور القمر، وإنما أوقع التشبيه بالقمر للتقريب على الإفهام.[1]

إن ظهور البدر أو النور الإلهي وسط الغيوب يشبه تماما ظهوره (البدر الحقيقي) وسط الدجى أو الظلمة، ثم ما فتئ ابن عربي يستعير الأوصاف الغزلية (الورد، النرجس، الحور، الحان، الغادة....) على هذا النور المتجلي، وهو تابع لإسقاط صفات الجمال الإنسانية (الغزلية الشعرية) على صفات الجمال الإلهي، بما فيهما من رمزي البدر والقمر، ولعله باستعمال (البدر) – الذي يعني اكتمال الهلال– يرمز إلى اكتمال النور الإلهي في هذه المرحلة، غير أن لفظ القمر، هنا جاء لمساعدة الأفهام على إدراك قيمة هذا النور الإلهي الذي يفوقه على أساس أن نور القمر يضرب به المثل في الإضاءة والتوهج والجمال.

10- لعلع:

وهو مظهر السَراب حين يبرق ويلمع، وصوت الرعد حين يصوت، ويرمز به ابن عربي إلى أنه موضع حال ودهش وحيرة وتولع، لتقع الرؤية من محبة وشوق، ويتكرر

[1] ينظر: ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص133.

ذكره في الديوان مرتبطا بالنقاء، وإن كان يأخذ في بعض الأحيان دلالة الولوع بالمشاهدة والتعلق بها، ولا شك أن هناك علاقة تربط بينهما، وإلا ما كان يمكن أن يتكرر مجيئهما معطوفين، وعند ابن عربي خاصة، يصبح كل شيء له دلالته، أما دلالة ارتباطهما والسر في مجيئهما مقترنين أن النقاء أو (الكثيب) موضع المشاهدة وهو في هذه الحالة يعيش الحالتين: الولوع أو التولع بالمشاهدة التي ينتظرها، ولابد أن هذه الحالة تخلق عنده حالة من الحيرة المتولدة من الانتظار، ومن هنا يكون اقترانهما ضروريا.[1]

ويقول في هذا:[2]

أَوْ بِالنَّقَا فَالمُنْحَنَى عِنْدَ الحِمَى   أَوْ لَعْلَعٍ حَيْثُ مَرَاتِعُ الظِّبَــى

فهو هنا يشير إلى الكثيب (النقا) الذي تقع فيه الرؤية، وقوله: فالمنحنى ما يكون من الشفقة الإلهية، والعطف من باب الرحمة بالكون لبقاء العين عند ظهور العين التي هي الحمى، فلا تنال مع كونها تشهد، وقوله: أو لعلع من التولع، يشير إلى حالة عشقية حيث مراتع الظبى لتشبيه أهل الحسن والجمال بها، أو لأنها محل الأعراف الطيبة النشر لكون الظبى تحمل المسك، فتأكل الطيب وتطرح الطيب[3].فنرى ابن عربي في كل هذا لا يبرح عن تقاليد الغزل العذري مع تغيير دلالاته هذه إلى رموز صوفية، فيستعمل الظبي لإعطائه هذه الدلالات ليصل إلى دلالات أعمق ويدعو للوقوف بالطلول في موضع آخر، فيقول[4]:

قِفْ بِالطُّلُولِ الدَّارِسَـــات بِلَعْلَعٍ   وانْدُبْ أَحِبَّتَنَـــا بِذَاكَ البُلْقُـــعِ

(1) ينظر: محمد علي سلامة: تأويل الشعر عند ابن عربي. ص258.
(2) ترجمان الأشواق. ص94.
(3) ينظر: المصدر نفسه. ص نفسها.
(4) المصدر نفسه. ص 95.

فترمز الطلول هنا إلى أثر منازل الأسماء الإلهية بقلوب العارفين، والدراسات المتغيرة بالأحوال لانتقالها من حال إلى حال بسبب تولعها ويدعو لندب الأحبة والبكاء عليهم، والأحبة هنا هي الأسماء الإلهية، فيعني قلبه المنعوت بالتجريد وإفراغها من السكان الذين كانوا قد عمروها، وهي الخواطر الإلهية والملكية خاصة.(1)

وهكذا فإن ابن عربي لا يترك أية وسيلة أو صيغة من صيغ الغزل العذري، إلا واعتمدها في شعرها الصوفي ليعطيها بعد ذلك البعد الرمزي، الذي يشترك مع الدلالة القديمة في جوامع مشتركة، ثم يضيف الدلالة الرمزية الخاصة به هو وهو امتداد وتعلق بالقصيدة القديمة وتقاليدها والتمسك بها ثم الحياد عنها بشكل لا يمس أصولها وعمودها الشعري .

11- نجد:

وهي هضبة عالية بالجزيرة العربية، ويعطيها ابن عربي دلالة العلو، كما أعطى (تهامة) دلالة السفل، وتكرر عنده كثيرا بهذا المعنى، ويدلل بهذه الصيغة على علاقة الشد والجذب التي تنتاب السالك في هذا الطريق ما بين رغبة الصعود الروحي إلى المقامات العليا، والانجذاب حسب تأثير ومتطلبات الطبيعة البشرية السفلية، وهو إقرار ضمني من ابن عربي بصعوبة الطريق، وبتأثير الطبيعة، كما أن فيه إشارة إلى الثنائية التي يقوم عليها الوجود، وكذلك المعرفة، وهي ثنائية الظاهر والباطن.(2)

فيناشد ثرى نجد بقوله:(3)

أَلَا ثَرَى نَجْدٍ تَبَـارَكْـتَ مِنْ نَـــجْـدِ   سَقَتْكَ سَحَابُ المُزْنِ جُودًا عَلَى جُودِ

---

(1) ينظر: ترجمان الأشواق. ص86.

(2) ينظر: محمد علي سلامة: تأويل الشعر عند ابن عربي. ص259.

(3) ترجمان الأشواق: ص121.

وَحَيَّــاكَ مَنْ أَحْيَــاكَ خَمْسِيــنَ حَجَّةٍ بِعَوْدٍ عَلَى بَدْءٍ، وبَـدْءٍ عَلَى عَــودِ

قَطَعْـتُ إِلَيْـهَا كُـلَّ قَــفْرٍ ومَهْمَــهٍ عَلَى النَّاقَةِ الكَوْمَاءِ والْجَمَلِ العَـودِ

إِلَى أنْ تَرَاءَى البَرْقُ مِنْ جَانِبِ الْحِمَى وَقَدْ زَادَنِي مَسْرَاهُ وَجْدًا عَلَـى وَجْـدِ

فأراد من ثرى نجد مركب العقل، وسحائب المعرفة، تسقيه علما على علم، والتحية: سلام الحق عليه مرددا بلطائف التحف، والإشارة إليها للحضرة، والقفر والمهمه: الرياضة النفسية والمجاهدة البدنية والناقة الكوماء: الشريعة، والجمل العود: العقل المجرب، والبرق: المطلوب، والغضا: الإشراق النوراني لحجاب العزة، ومسراه لمعانه من جانب الكون، فإن السرى لا يكون إلا بالليل.(1)

وهو في هذه المعاني المرموزة يُحدث انزياحًا في المعنى الباطني، لحدوث صفة جديدة على المعنى الظاهري، فنجد لما كانت في معناها الظاهري: هضبة عالية، استعارها العقل والمعرفة إعلاءً لشأنها، ولما كانت الناقة تمتاز بعظم السنام وطوله، مما جعل الهمة تأخذ شكل الشريعة، لأن الحفاظ على مظاهر الشريعة صورة من صور الهمة، وكذلك في (الجمل العود) وهو الجمل المسن، الذي يرمز إلى الخبرة والمعرفة والحنكة، وانحراف التأويل من الهمة إلى العقل المجرب لمناسبة الصفة الجديدة.

وتصير نجد مطلبا حين يقول:(2)

يَـا خَلِيـلَيَّ أَلِـمَّــا بِالْحِمَا وَاطْلُبَـا نَجْــدًا و ذَاكَ العَلَمَـا.

فيخاطب خليليه (عقله وإيمانه) -كما سبق- ويطلب منهما أن ينزلا بالحماية الإلهية عند حجاب العزة، ويطلبا معرفة نجدية، أي علوما وهبية، وهو يشير إلى المعرفة من جهة

---

(1) ينظر: ترجمان الأشواق. ص122.

(2) المصدر نفسه. ص122.

الدليل ليجمع بين ما يستقل العقل بإدراكه وما لا يستقل بإدراكه، فيكون ممن أوتي جوامع الكلم.[1]

لقد أخذ ابن عربي معظم رموزه التي يشير بها إلى الحقائق الإلهية وصفاتها وأحوالها، والواردات الناتجة عنها، وكل ما يتصل بها من القريبة منها، وكان نصيب الغزل العذري وافرا في ديوانه (ترجمان الأشواق) في الأخذ منه، واستعارة المعاني والصيغ والأساليب التي يستخدمها الشعراء، بما فيها الطبيعة والمرأة خاصة. ولعل هذه الرموز لم تكن لتكون رموزا، لولا تفسير ابن عربي لها، فلعلنا لا نحيد عن الصواب إن قلنا أن كل من يقرأ الديوان، ولا يعلم صوفية الرجل، يقول إنه ديوان غزلي بامتياز.

وان كان ابن عربي قد أجهد نفسه في إعطاء هذه الدلالات للكلمات ليحولها إلى رموز صوفية، "فلا شك أنه استخدم كل طاقته الثقافية في إضفاء صفة الرمزية عليها لتصبح ذات مدلولات صوفية ومعرفية، ولكي تصبح هذه الكلمات رموزا كان لابد من شرح السياقات التي وردت فيها دلاليا".[2]

غير أننا إذا نظرنا إلى هذا الأمر من حيث فلسفته في الوجود تصبح تلك الرموز ومعانيها شيئا منطقيا يتناسب وفكر المتصوفة خاصة.

خاصة ابن عربي الذي وظف نفس أشكال التعبير في الشعرية العربية التقليدية، لكن مع اختلاف في الدرجة والوظيفة، حيث قام بتطوير المعرفة الصوفية بعد وضع أصولها وثوابتها في مختلف كتبه، والجدير بالذكر –أيضا– أن الرموز التي استخدمها ابن عربي تتداخل جميعا فيما بينها، فما نلبث بالتعرض إلى رمز معين حتى نصطدم بآخر يتقاطع

---

(1) ينظر: ترجمان الأشواق. ص122.

(2) محمد علي سلامة: تأويل الشعر عند ابن عربي. ص250.

معه في أشياء كثيرة، ولعل مرد هذا لتقاطع واشتباك المعارف الصوفية، فهدفها واحد، هو الوصول إلى أعلى المراتب المعرفية.

2- الرمز عند الششتري:

إن غموض التصوف الفلسفي، وتعقيده مرتبط باستعمال الرموز والاصطلاحات المبهمة، ولعل السبب هو الإخفاء والإضمار، لما يرمى إليه الصوفي المتفلسف من حقائق وأذواق، بحيث لا يستطيع فهمه إلا من كان على درجة عالية من العلم الصوفي،" لأن في اعتقادهم أن كل من كان من غير أهل المقام، واطلع على ما بعلوم هذا التصوف من أسرار أساء إليه وصرفه إلى ظاهره"[1].

وإذا توجهنا نحو الششتري، نجده قد كان ينتمي في كتاباته الشعرية والنثرية إلى هذا التصوف الفلسفي، واستلهم الكثير من مصطلحاته ورموزه ونظرياته، وسنجد قدرة على التعبير عن الحقائق الباطنية بأسلوب جمع بين اللغة البسيطة الواضحة، والمعاني الرمزية الاشارية، جاعلا من أسلوبه تركيبة عجيبة تشع من مظهرها المعاني الصوفية الفلسفية، لكن بطريقة ضمنية وموغلة في العمق.

ولعل أسباب هذا النوع من الأسلوب مرده إلى:[2]

أولا: ما عاناه من جراء الإنكار على شيوخه في التصوف الفلسفي واتهامهم بالغموض، وتحذير الناس من قراءة كتبهم، ونصحهم بعدم الغوص في أقوالهم، لأن أية محاولة في نظره من هذا القبيل ستسقط أصحابها في إحدى السيئتين:

- إما أنه سينكر عليهم ما يحيونه من مواجد وأذواق.

---

[1] محمد العدلوسي الإدريسي: الششتري وفلسفته الصوفية. ص121.

[2] ينظر: المصدر نفسه: ص126.

- أو أنه سيسيء فهم ما رموا إليه من آراء، مما سيزرع الشكوك في العقيدة، وقد كان الششتري يغضب كثيرا من هذه الاتهامات ويضيق بها ذرعا، ويردها دائما إلى قصور في المتلقي، حتى من مريديه، ولا يكمن القصور في خطاب الشيخ.

ثم إن تجربته كمريد ضمن الجماعة السبعينية، ثم كشيخ لها بعد هجرة أستاذه إلى مصر جعلته: من أبرز تلامذة ابن سبعين، وأقرب المريدين إليه، والأكثر ضبطا لعلامات لغته الصوفية الفلسفية والأقدر على كسر طلسم أسرارها والنفاذ إليها.[(1)]

ثانيا: جعلته يعي المشاكل التي كانت تعوق فهم فقراء السبعينية لبعض المعاني الصوفية العرفانية الدقيقة سواء التي أنتجها شيخهُ أو التي أنتجها هو نفسه، والعمل على تمهيدها وتجاوز عقبتها، وإيجاد حل لها، تمثل في إبداعه لأسلوب خاص هو الأسلوب الشعري.الخاص به.[(2)]

ثالثا: إخفاق شيخيه قطبي التصوف المتأخر بالغرب الإسلامي: ابن عربي وابن سبعين في توسيع قاعدة المنخرطين في سلك تصوف الوحدة من بين طبقات المجتمع وفئاته، قد دفعته إلى أن يجعل قضيته الأساسية هي نشر التصوف الفلسفي بشكل أوسع، حتى يصبح عقيدة، فكان أسلوبه الشعري نظما أو نثرا هو الحل.[(3)]

غير أن أسلوب الششتري هذا، والذي عبر فيه عن آرائه الصوفية قصيدا وموشحا وزجلاً بلغة واضحة، وبلهجات عامية في بساطة نادرة غير معهودة، ذهبت بكثير من الباحثين إلى الاستهانة به، واعتبار شعره خال من عمق النظر، وبعد الغور، ولهذا لم يعنوا بفكره الصوفي عنايتهم بفكر ابن عربي وابن سبعين وابن الفارض وغيرهم، والمتتبع لمضمون كتابات الششتري يدرك ما يعبر عنه هذا الأسلوب الشعري الغنائي من معان

---

(1) ينظر: مقدمة ديوان الششتري: ص ص11-12.

(2) ينظر: محمد العدلوسي الإدريسي: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية. ص126.

(3) المرجع نفسه. 127.

صوفية فلسفية دقيقة وعميقة، وذلك بتناولها بشكل منهجي تدريجي متطور، من أبسطها إلى أعقدها فهما وتصورا، أي من المعاني الصوفية المعتدلة التي لا تتعارض مع الشريعة إلى المعاني الصوفية الفلسفية التي تشع بالوحدة، ولا تقول إلا بالحقيقة الصوفية ، وترى في الشريعة، وهما من الأوهام.[1]

وخلافا لأسلوب الششتري المكثف المركب، نجده في كتاباته الشعرية الأخرى، يميل إلى التعبير عن تجربته الصوفية بأسلوب واضح ودقيق لم يفقد شيئا من متانته، وعمق أسلوبه الصوفي الفلسفي، ودون أن يخلو من الرموز والمصطلحات العرفانية مثل رموز المرأة والطبيعة، والرموز الخمرية والمسيحية، ومصطلحات مثل: ليس إلا الله، الهو الهو، الله فقط، الوجود المحض، الإنسان الكامل، الإحاطة، التجلي، الكشف....ومن أمثلة ذلك قوله[2]:

يـــَا كُــــلَّ الْكُــــلِّ	جُدْ لِـــي بِرِضَـــاكْ
إِنْ لَمْ تَكُنْ لِي مِنْ لِي	مَحْبُـــوبٌ سِــــوَاكْ
شَوْقِي إِلَيْكَ المِفْتَـاحُ	لِبَـــابِ الْفَـــلاحْ
دَارَتْ عَلَيْكَ الأَقْـدَاحُ	بِـــــــــرُوحٍ وَرَاحْ.

وهو من موشح طويل يمزج فيه الغزل بالخمر، وهو بذلك المزج يناجي الذات العليا بأسلوب تتعطر فيه المناجاة الربانية بالغزل البشري تلويحا ورمزا للذات الإلهية.

[1] محمد العدلوسي الإدريسي: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية. ص 127.
[2] الديوان: ص121.

وله قصيدة غزلية، إن لم تصدر عنه، وهو الصوفي المعروف بفلسفته وأفكاره الصوفية، لقلنا أنها قصيدة غزلية من الطراز الأول، يقول فيها:(1)

حَرَّكَ الْوَجْدُ فِي هَوَاكُمْ سُكُونِي وَعَلَيْـــكُمْ عَـــوَاذِلِي عَنَّفُـونِي

خَلَّفُونِي فِي الحَيِّ مَيْتًا طَرِيحًا وعَلَى النَّوْمِ بَعْدَكُمْ حَـــلَّفُونِي

كَانَ ظَنِّي رُجُوعُهُمْ لِي قَـرِيبًا فَانْقَضَتْ مُدَّتِي وَخَابَتْ ظُنُونِي

أَنَا إنْ مِتُّ فِي هَوَاكُمْ قَتِـــيلاً بِدُمُوعِي بِحَـــقِّكُمْ غَسِّـــلُونِي

فعلى الرغم من بساطة الأسلوب وانسيابه فإنه يحمل من الرموز الصوفية الفلسفية ما تضيق به هذه الكلمات، وتتسع له المعاني والدلالات، فالوجد والشوق والهوى والعواذل، وإن كانت كلمات غزلية تتوافر لدى شعراء الغزل في الأدب العربي القديم، إلا أنها تخرج عن دلالتها العادية المعروفة عند الصوفي –عامة– والششتري خاصة في هذا المقام، لتعلو بالشاعر إلى مراتب عليا.

ويعتبر موضوع الخمر مرحلة من مراحل العرفان الصوفي يمر بها المتصوف في تجربته الصوفية، ذلك أن المراحل التي تسبق هذه المرحلة تعبر عن مراحل الغياب، بينما يكاد يكون موضوع الخمر هو الذي يعبر به عن مرحلة الحضور –طبعا على خلاف ما تعنيه الخمر العادية –فمثلما يؤدي استهلاك الخمر إلى الغياب عن الوعي بالمقابل فإن ذوق المحبة الإلهية ومكاشفة الصوفي للتجليات النورانية، ومعرفته بالحقائق الوهبية يؤدي إلى غيبته عما سوى الحضرة الإلهية، والششتري لم يشذ هو الآخر عن الصوفية في هذا الاعتقاد، فنراه يفرد قصائد طوالا في الخمر والسكر، يقول في أحدها:(2)

(1) الديوان: ص 78.

(2) المصدر نفسه، ص 79.

يَا سَاقِيَ القَوْمِ مِنْ شَذَاهَا الكُلُّ كَمَا سَقَيْــتَ تَــاهُوا

عَاتَبُوهُ وبِالسُّكْرِ فِيكَ طَابُوا وَصَرَّحُــوا بِالْــهَوَى وَفَاهُوا

مَا شَــــرِبَ وَاحْـــتَسَاهُ إلاَّ مُـحِــبٌّ قَدْ اصْــطَفَاهُ

يَا عَاذِلِي خَلِّــنِي وشُرْبِي فَلَسْتَ تَدْرِي الشَّرَابَ مَا هُو

إن الثابت في السكر شدة التعلق بالمحبوب، وتقلص المسافة بينهما، فيصبح السكر بهذا الوصف "دهشا يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة لأن روحانية الإنسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت إلى جمال المحبوب بعد انشغال العقل عن النفس وذهل الحس عن المحسوس، وألم بالباطن نشاط وهزة انبساط لتباعده عن عالم التفرقة والتميز".(1)

فالخمر خمر المعرفة، يشربها العارفون فتحدث فيهم أثرا عجيبا وهو "السكر"، فتغدو لغة الصوفي هنا، من خلال لغة الخمر لغة خاصة لعالم خاص مألوف عند الصوفية غريب عنا.

إن موضوع الخمر من بين أهم المواضيع في شعر أبي الحسن الششتري، إنه يخلق بيئة رفيعة لشرب الخمر في الدير، "ويصبح السكير عنده هو الصوفي الفقير الذي يملك كنزا خفيا في خرقته التي أراد أن يدخل بها في مقايضة مع خمر قسيس الدير، وهنا يكتسب الخمر سموا ورفعة ونفاسة حتى ترقى إلى قيمة الكنز الخفي في الخرقة، إذ إن السمو في الخرقة والخمر معا هو الروح الذي هو من أمر الله أو الكنز الخفي الذي ظهر متخفيا تحت الخرقة، وفي إحساس الشاعر بالسكر من جمال هذا الكنز –وهو إحساس مغيب– يرمز له بالخمر" (2)، والنجاح الذي أحرزه الششتري في هذه القصيدة هو القدرة

(1) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية. ص 344.

(2) سليمان العطار: الخيال والشعر في تصوف الأندلس، ص 330.

على إبقاء الطرافة وجو الظرف، بينما يتحدث في جدية وسمو، وهكذا تبدأ رحلة الشاعر و مغامرته فيقول:[1]

تَأَدَّبْ بِبَابِ الدِّيرِ واخْلَعْ بِـهِ النَّـعْلَ وَسَلِّمْ عَلَى الرُّهْبَانِ واحْطُطْ بِهِ رَحَلاَ
وَعَظِّمْ بِهُمْ القَسِيسَ إنْ شِئْتَ حُظْوَةً وكَبِّرْ بِهِ الشَّمَاسَ إنْ شِئْتَ أَنْ تَعلاَ
وَدُونَكَ أَصْوَاتَ الشَّمَامِيسِ فَاسْتَمِعْ لأَلْحَانِهِمْ وأُحَذِّرَك أَنْ يَسْلُبُـوا الْعَقْلاَ
بَدَتْ فِيهْ أَقْمَارٌ شُـــمُوسٌ طَوَالِـعٌ يَطُوفُونَ بِالصُّلْبَانِ وأُحَذِّرُكَ أَنْ تُبْلَى
فَإِيَّــاكَ أَنْ تَسْمَـعْ لَهُنَّ بِحِــكْمَــةٍ وَإِيَّاكَ أَنْ تَجْمَعْ لَـهُـنَّ بِـكَ الشَّمْـلاَ

والراهب والقسيس والشماس هي أسماء الرتب الثلاثة الرئيسية في التنظيم الكنيسي هذا ويعلوهم الأسقف، وهي درجة دينية تعلو درجة القسيس.[2]

وعلى الرغم من ورود هذه الأسماء والألفاظ المسيحية، إلا أن معانيها صوفية، فلعل باب الدير هو الطريق إلى الله تعالى على المشرب العيسوي (نسبة إلى سيدنا عيسى عليه السلام)، والسلام على الرهبان هو إعطاء الأمان لأهل الله الواقفين في مقام الخوف والرهبة من سطوات القهر الإلهي.

إن رحلة السكر هي رحلة إسراء في كل مراحلها جمال ومغريات وعلى السالك إذا رغب في الوصول أن لا يأسره ما يرى من جمال بأن لا يلتفت إليه، ويواصل ذكره واجتهاده حتى يصل إلى رؤية الذات الإلهية فيصير شيخا حقيقيا.

ولقد رمز الشاعر للطريق بالدير وللشيخ بالقسيس ولباطن الشيخ وهو النور الإلهي، بالشماميس والأقمار الشموس وبالرهبان وهذا الوصف الرمزي الرائع لجو الدير

---

(1) الديوان: ص 59-60.

(2) ينظر: سليمان العطار: الخيال والشعر في تصوف الأندلس. ص 330.

الساحر بشكل غير مباشر في شكل نصيحة للمريد فإذا عمل المريد بالنصيحة دخل الدير وانتسب إليه وصار شيخا حقا.(1)

إن المتمعن لأشعار الششتري الخمرية يستنتج أن المعاني الخمرية مترسخة عند الصوفية قبله، ودليل ذلك ما قاله على لسان الحلاج:(2)

فَقِيلَ لَهُ ارْجِعْ عَنْ مَقَالِكَ قَالَ لاَ   شـَرِبْـتُ مَدَامًا كُلُّ مَنْ ذَاقَهَا غَنَّا

"فللحلاج في استخدام هذا المعجم الخمري ودلالاته " جسارة البداية فقد سبق إلى إيضاح معالمه وتوسيع دلالاته من معانيه الأرضية إلى أبعادها الصوفية، وبذلك فتح مجرى جديد للدلالة الصوفية، وهيأ لمن بعده المفاتيح لتتوسع وتتضج وتأخذ تشكيلها المكتمل".(3)

إن ما يلفت الانتباه هو اقتران ألفاظ (الذوق، الطعم، مدام) بالحلاج، وفي هذا نسبة واعتراف ضمنيين من الششتري بتعلق الخمر ومعانيه الصوفية بهذا الشاعر الروحي الفذ. فهو القائل:(4)

كَفَـــاكَ بِأَنَّ السُّـــكْرَ أَوحَدَ أَنَّنِي   فَكَيْفَ بِحَالِ السُّكْرِ والسُّكْرُ أَجْدَرُ

فَحَالاَكَ لِي حَالاَنِ: صَحْوٌ وَسَكْرَةٌ   فَلاَ زِلْتُ فِي حَالِي أَصْحُو وَأَسْكَرُ

وقوله في موضع آخر: (5)

مُزِجَتْ رُوُحُـكَ فِي رُوحِـي كَـمَا   تُمْـزَجُ الخَمْـرَةُ فِي الْـمَـاءِ الـزُّلَالِ.

---

(1) سليمان العطار: الخيال والشعر في تصوف الأندلس، ص 330-331.

(2) الديوان. ص 75.

(3) أماني سليمان داوود: الأسلوبية والصوفية، دراسة في شعر الحلاج، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط1، الأردن. 2002. ص 173.

(4) ديوان الحلاج: وضع حواشيه: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 2002. ص 132

(5) المصدر نفسه. ص 152.

فيعبر عن المزج هنا باختلاط المحب بالمحبوب عندما يسيطر عليه ذكره، وعندما يتصل به لينفصل عن كل ما عداه، إذ عادة ما ترد صورة المزج في سياق يدل على العذوبة والصفاء.

وبذلك فقد مثل الحلاج بداية "دور جديد نصب التصوف في قالبه، ونعني به بداية تعقد التصوف، وامتزاجه بأفكار الحلول ووحدة الشهود اللتين أدتا فيما بعد إلى وحدة الوجود". [1]

ولعل الشيء اللافت أيضا أنه ومن خلال توظيف ألفاظ الخمر عند الششتري، ومحاولة باكتشاف دلالاتها توضح أن الشاعر قد أتى بمعظم مراتب التجلي في قصيدة واحدة، وهي نونيته الشهيرة، والاستخدام المرتب لمدارج الخمر الصوفي في القصيدة، فجاء بمصطلح الذوق في البيت الخامس والأربعين (45) منها فقال: [2]

وَذَوَّقَ لِلْحَلاَّجِ طَعْمَ اتِّحَادِهِ   فَقَالَ أَنَا مَنْ لاَ يُحِيطُ بِهِ مَعْنَى

وبـ (الشرب) في البيت السادس والأربعين (46) فقال: [3]

فَقِيلَ لَهُ ارْجِعْ عَنْ مَقَالِكَ قَالَ لاَ   شَرِبْتُ مَدَامًا كُلُّ مَنْ ذَاقَهَا غَنَّا

ثم السكر في البيت الستين (60) فقال: [4]

وعَنْهُ طَوَى الطَّائِي بَسْطَ كَيَانِهِ   بِهِ سُكْرَةُ الْخُلاَّعِ إِذْ أَذْهَبَ الوَهَنَا

---

(1) كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، ط2، مصر، د.ت، ص 356.

(2) الديوان. ص 75.

(3) المصدر نفسه. ص 75.

(4) المصدر نفسه. ص 76.

فالذوق عند الصوفية "يكون بعد العلم بالحقيقة، وهو عبارة عن بروق أنوار الذات القديمة على العقل، فإذا لمع غاب عن حسه، وإذا خفي رجع إلى حسه، فإذا دام له ذلك النور ساعة أو ساعتين فهو شراب، وان اتصل ودام فهو السكر".(1)

وهذا ما يدل دلالة عميقة بمدى استيعاب الشاعر لهذه المراحل للخمر الصوفية التي هي "من جملة ما يجري في كلامهم (الصوفية) ويعبرون بذلك عما يجدونه من ثمرات التجلي ونتائج الكشوف، وبوادر الواردات، وأول ذلك الذوق ثم الشرب ثم الري، فصفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعاني، ووفاء منازلاتهم يوجب لهم الشرب، ودوام مواصلاتهم تقتضي لهم الري".(2)

ولما كان الذوق ليس بحاسة تعرف فحسب، بل هو فوق ذلك لأنه تلق عميق للمؤثرات، كلما قوي قويت الآثار، وعمقت، فلم تكشف بحالات عابرة من الحزن أو الطرب، ولكنها تصل عمقا إلى الوجد والغشي بل إلى الجنون والموت، وإن من مراتب الذوق التي تبلغ حد الفناء والتلاشي.

ويوضح حالة الشرب عند هؤلاء القوم ما يرونه من أن الشرب "حضور القلب آو استعمال الفكر والنظرة حتى تغيب عن وجودك في وجوده، وهو السكر، فالشرب والسكر متصلان في زمن واحد في هذه الخمرة بخلاف خمرة الدنيا".(3)

غير أن الثابت عند الصوفية أن الشارب هو أحد الصالحين وأصحاب الولاية، فكأن شربهم ثمرة من ثمرات جهادهم ورياضاتهم، ولكن هذا الشارب لا يمكن أن يرتوي بل يطلب المزيد كلما شرب، وهذا ما نجده في قول الششتري:

---

(1) ابن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف. ص 65-66.

(2) القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف. مكتبة صبيح ، الإسكندرية ، 2003، ص 65.

(3) ابن عجيبة: معراج التشوف. ص 77.

أَرَى طَالِبًا مِنَّا الزِّيَادَةَ لاَ الْحُسْنَى بِفِكْرٍ رَمَى سَهْمًا فَعَدَى بِهِ عُدْنَا[1]

وتظل المحبة الإلهية هي موضوع الإسكار، من حيث هي مبعث على حالة السكر التي ينتشي فيها الصوفي، وهي البديل الخمري الذي يسبب النشوة والفرحة الروحيين. يقول الششتري :[2]

وفِيهَا لَنَا سِرٌّ عنِ السِّرِ قَدْ جَلاَ وفِيـهَا لَنَـا سِـرٌّ أَدَرْنَـاهُ بَـيْنَـنَا

وَفِيهَا لَنَا العُـذَّالَ لاَمُوا وأَكْثَرُوا وَأَذَانُنَا فِي لُبْـسِهَا تَتْـرُكَ العَذَلاَ

فَلَمَّا لَبِسْـنَـاهَا وهِـمْنَا بِحُبِّـهَا تَرَكْنَا لَهَا الأَوْطَانَ وَالْمَالَ وَالأَهْلاَ

فَنَاوِلْنِيـهَا قَدَ أَبَحْـتُكَ سِـرَّهَـا ونَـاوِلْنِيـهَا فِي أَبَـارِيقِـهَا تُجْلَى

وتصير الخرقة في البيت الأخير هي الخمرة، فليست الخرقة هي تلك المرقعة كما أن الخمرة ليست الراح النواسية بل هي كما قال [3]:

ولَكِنَّـهَا رَاحٌ تَقَـادَمَ عَـهْـدُهَا فَمَا وُصِـفَتْ بَـعْدُ ولاَ عُرِفَتْ قَبْـلاَ

إن نور التجلي هو الذي يظهر تلك العربدة في الجوارح والأفكار تفريغا لتلك الحركة الانتشائية الباطنية، إذ كثيرا ما تربط حال السكر بالشطح والغياب عن الحضور العيني، والذي يتجاوز فيه الصوفي الضوابط المرسومة فتختلط عليه اللغة، ويذهب وعيه.

فباب الخمر إذن قد اقتلعنا من "وحل الأشياء العادية ويقذف بنا فيها وراءها، وتعلمنا أن المرئي وجه اللامرئي، وأن الملموس تفتح لغير الملموس، فما نراه ونحسه ليس

---

[1] الديوان. ص 72.

[2] المصدر نفسه: ص 62.

[3] المصدر نفسه. ص 62.

إلا عتبة لما لا نراه ولا نحسه، وتجتاز بنا هذه العتبة حيث تزول الفواصل ويصبح الظاهر والباطن واحدا".[1]

فالخمر خمر المعرفة، يشربها العارفون، فتحدث فيهم أثرا عجيبا وهو السكر، وهي بذلك تمثل "عالم الرواء والحياة والاستجابة وشاربها يرى في اللحظة الحاضرة هي لحظة النشوة والغبطة الأبدية والنشوة تختصر الزمن كله في ذاتها".[2] فتغدو لغة الصوفي هنا من خلال لغة الخمر لغة خاصة لعالم خاص، مألوف عند الصوفيين، غريب عنا، بالكاد يعني شيئا ما لنا، فيما يمثل كل شيء عندهم، فالقصدية لا تتعلق بالمستوى الظاهري للغة الصوفية، وإنما تتصل بالمستوى الباطني الخفي والعميق.

خامسا: وحدة الوجود:

1- مفهوم وحدة الوجود وأصلها:

تعود فكرة وحدة الوجود إلى قصة الخلق القديمة عند البراهمة الهندوس، إذ تقول أن الأرواح الكامنة في أبدان البشر أنبعت كلها من أصل الهي، واتحدت بالمادة الترابية لتهبها الحياة، وبذلك افترضت هذه الآراء أن تكون الذات الإلهية روحا كليا يضيء على البشر أجزاء منه أو اقباسا. وظهرت هذه الفكرة عند الفراعنة والمسيحية وبعض المفكرين المسلمين في صورة التجسد الإلهي، كما ظهرت بشكل جمع بين الدين والفلسفة في القرن الثالث الميلادي عندما نودي بنظرية الفيوضات الإلهية، وأخذ بها جماعة من صوفية المسلمين الذين نادوا بوحدة الوجود[3]، وهي نظرية تقول بان الله ومخلوقاته كلٌّ واحد، وتشترك في ذلك مع قصة الخلق القديمة عند البراهمة في كثير من الشكل والمضمون.

---

(1) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 1992، ص 243.

(2) نور الدين السد: الشعرية العربية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995. ص 276.

(3) ينظر: مصطفى الكيك: تناسخ الأرواح، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 1970، ص54.

ويرى بعض الباحثين أن فكرة وحدة الوجود تطور طبيعي لفكرتي الحلول والاتحاد التي قال بها بعض المتصوفة:«وذلك لان الذات الإلهية إذا كانت تقبل الحلول في أجساد طائفة من الخلق أو الاتحاد معها»[1]، فلا يوجد مانع في أن يصبح هذا الحلول أو الاتحاد عامًّا يشمل جميع المخلوقات حيّها وجمادها؛ بحيث لا يكون في الكون شيء إلاَّ الله، بمعنى أن «الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكثرة بصفاتها وأسماؤها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، فإذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية من حيث هي ذاتها قلنا: هي (الحق)، وإذا نظرنا إليها من حيث صفاتها وأسمائها أي من حيث ظهورها في المخلوقات، قلنا: هي الخلق والعالم، فهي الحق والخلق، الواحد والكثير، القديم والحادث، الظاهر والباطن، وغير ذلك من المتناقضات» [2].

إذا فهذا العالم- حسب هذه النظرية- بكل ما فيه هو التجلي الإلهي الدائم الذي كان ولا يزال...فالموجود واحد هو الله واجب الوجود الأزلي عين المخلوقات، فكل شيء هو الله، واختلاف الموجودات هو اختلاف في الصور والصفات مع توحد في الذات وهذا ما تعنيه فكرة وحدة الوجود التي قال بعض المتصوفة.

ولعل وحدة الوجود هي المحصّلة النهائية لتجربة الصوفية، وخلاصتها المعرفية، وهي في حدّ ذاتها «عملية تأويلية كبرى للوجود، تشبه عملية ذوبان التمثال الجليدي، ورجوع الشكل والصلابة إلى الماهية الأولى، الماء، وبعملية الرجوع هذه تتلاشى الملابسات الطارئة على الماء من شكل وصلابة»[3].

إن وحدة الوجود نظرية مغرقة في الترميز إلى درجة يمكن القول فيها أنها أشبه ما تكون بطلسم، وهي تعد بمثابة القمة الهرمية للعروج الصوفي، وكلما اقترب الصوفي منها،

---

[1] سارة آل سعود: نظرية الاتصال عند الصوفية، ص39.

[2] محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1974، ص 438.

[3] أمين يوسف عودة: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفيّة، ص78.

قلت رؤيته للكثرة وتكثفت رؤيته لوحدة، ولقد اخذ مفكرو الإسلام متفلسفة و متصوفة بعقيدة وحدة الوجود « لسدّ تلك الهوة القائمة بين الإله والإنسان، حيث أن محاولات المفكرين الإسلاميين عامة لم تعمل إلاّ على تعميق تلك الهوة، فالمتكلمون والفلاسفة مثلا كانوا يردون الوجود وجودين، واجب الوجود (الله) وممكن الوجود (العالم)، فواجب الوجود ما كان وجوده لذاته، وممكن الوجود ما وجد لسبب، الأول أبدي والثاني محدث فانٍ»[1].

ولكي نتعرف على حقيقة هذه الفكرة ونعرف أبعادها وكيفية توظيفها في الشعر الصوفي، فلا بدّ من الوقوف عليها عند أصحابها القائلين بها، ابن عربي والششتري.

2- وحدة الوجود في شعر ابن عربي:

يعتبر ابن عربي الواضع الأول لمذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي وإن لم يكن أول القائلين به، واليه تنسب النظرية، وبها اشتهر لأنه أول من تجرّأ على الجهر بها، والإلحاح عليها، وهي كما يذكر أبو العلا عفيفي امتداد لفكرة الحلول الحلاجية (نسبة للحلاج).

يقول: «اخذ ابن عربي هذه الفكرة الحلاجية، ولكنه اعتبر اللاهوت والناسوت مجرد وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة، إذ نظرنا إلى صورتها الخارجية سميناها ناسوتا، وإذا نظرنا إلى باطنها وحقيقتها سميناها لاهوتا»[2].

يرى ابن عربي أن لا موجود في الحقيقة إلا الله، «وإذ هذه المخلوقات ما هي إلى فيوضات منه على الصور الممكنة فتصير موجودة وهما في ذواتها، وفعلا في حقائقها»[3].

---

(1) أحمد أمين: ظهر الإسلام، 161/4.

(2) أبو العلا عفيفي: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص301.

(3) يحي شامي: محي الدين بن عربي، إمام المتصوفة، دار الفكر العربي، ط1، بيروت، 2002، ص19.

وقد جوّز بهذا عبادة كل شيء، وكأنهم ما عبدوا إلا الله، لأن المذهب يدور حول الوجود الواحد. يقول ابن عربي[1]:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلاً كُلَّ صَورَةٍ فَمَرْعَى لِغِزْلانٍ وَدِيرٌ لِرُهْبَانِ
وَبَيْتٌ لِأَوْثَـانِ وَكَعْـبَةُ طَائِفٍ وأَلْوَاحُ تَوْرَاةِ ومُصْحَفُ قُرْآنِ
أَدِينُ بِدِينِ الحُبِّ أَنّى تَوَجَّـهَتْ رَكَائِبُهُ فَالحُبُّ دِينِي وإِيمَانِي

وهكذا يؤسس ابن عربي نظرته إلى الدين على أساس من التسامح والسعة التي قد تتجاوز بعض القيود التي يضعها الفقهاء وهذه العبادة تتأسس على الحب قبل كل شيء، فكما لا موجود في الحقيقة إلا الله، فلا محبوب ولا معبود حقيقة إلا هو سبحانه، لأنه أهل لهذا الحب، وانطلاقا من هذا يعمم الرحمة الإلهية التي وسعت كل شيء، وينفي سرمدية الشقاء والعذاب قائلا: «وهل يؤبد شقاء من هو في يمين الحق؟ لا والله»[2]، ويجعل من هذا العطف وهذا الحب دينا له، بما يجعل قلبه المليء إيمانا ويقينا ومحبة ورحمة، متسعا لكل ألوان العباد، وصور وفكرة وحدة الوجود، تحدث عنها ابن عربي وأوضح المقصود منها إيضاحا متعدد الأشكال: نثرا وشعرا، محاولا إنزال ما يدرك بالذوق والحس منزلة ما يدرك بالمنطق والعقل، مما كان أحد الأسباب الرئيسية في غموض عباراته وغموض كثير مما يدور حول فكرة وحدة الوجود، وطبيعة العلاقة بين الحق والخلق، وأيّاما كان الأمر، فإن الأشعار المتصلة بهذا الموضوع انتشرت في كتب ابن عربي انتشار الموضوع نفسه، وتكثرت في الفتوحات، والفصوص والديوان الكبير والترجمان.

وهو في هذين البيتين يلخص فكرة وحدة الوجود بقوله[3]:

الرَّبُ حَـقٌّ والعَبْـدُ حَـقٌّ يَا لَيْتَ شِعْرِي مَنِ المُكَلَّفْ

[1] ترجمان الأشواق، ص32.

[2] الفتوحات المكية: 283/4.

[3] المصدر نفسه: 55/1.

إِنْ قُلْتُ عَبْدٌ فَذَاكَ مَيْـتٌ أَوْ قَلْـتُ رَبٌّ أَنَّـى يُـكَلَّـفْ

وكذلك في قوله:

فَلاَ تَنْظُرْ إِلَى الحَقِّ وتُعْرِيِهِ عَنِ الخَلَقِ

وَلاَ تَنْظُرْ إِلَى الخَلْقِ وَتَكْسُوهُ بِسِوَى الحَقِّ

وكي نفهم قصد ابن عربي في مثل هذا الشعر، الذي يبدو في ظاهره مناقضا لثوابت القرآن والسنة، علينا أن نتوقف عند قول من أقواله العديد التي تزيل هذا الإشكال، ويجدر بنا في هذا الموضوع الإشارة إلى ملحوظة مهمة، مفادها أن كلام ابن عربي يفسر بعضه بعضا، فما يبدو غامضا في موطن، يظهر واضحا في موطن آخر، أو مفسّرا بما يزيل الغموض والإشكال.

فعلى سبيل التدليل، يذكر ابن عربي في وحدة الوجود «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»[1]. فانك إذا أخذت هذه العبارة بمعزل عن عبارات أخرى، قلنا بوحدة وجود مادية مثل: « فالحق كل شيء في الظهور، وما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه وتعالى، بل هو هو، والأشياء أشياء»[2]، تبيّن لنا أن وحدة الوجود التي يقول بها ابن عربي وحدة خاصة تفرق بين الكون والمكوّن.

وهناك شيء لا يقل خطورة عمّا تقدم، وهو أن يكون العالم نفسه ذا أهمية بالغة بالنسبة إلى وجود الله الذي لا يتحقق إلا في صور وظلال، يقول ابن عربي[3]:

فَـــلَــوْلاَهُ وَلَـــوْلاَنَا لَمَا كَانَ الذِّي كَانَا

فَـــأَنَا أَعْبُـدُ حَـقًّـا وإنَّ اللهَ مَـوْلاَنَـــا

[1] الفتوحات المكية: 45/2.
[2] فصوص الحكم: ص172.
[3] المصدر نفسه: ص143.

وَأَنَا عَيْنُـــهُ فَاعْـلَمْ   إِذَا مَا قُلْتَ إِنْسَانَا
فَكُنْ حَقًّا وَكُنْ خَلْقًا   تَكُنْ بِاللهِ رَحْمَانَـا.

ويرى ابن عربي أن الرحمة الإلهية هي المآل في النهاية، فليس من المستبعد أن يتجاوز الله عن وعيده ويحقق وعده فيقول: «الثناء بصدق الوعد، لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات، فيثني عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز مع أنه توعد على ذلك»[1].

ثم أردف هذا الكلام بأبيات شعرية قال فيها[2]:

فَلَمْ يَبْقَ إلاَّ صَادِقُ الوَعْدِ وَحْدَهُ   وَمَا بِوَعِيدِ الحَــقِّ عَيْـنُ تَعَايُنْ
وإنْ دَخَلُـوا دَارَ الشَّـقَاءِ فَإنَّهـُمْ   عَلَى لَذَّةٍ فِيــــهَا نَعِيمُ مَبَايِـــنْ
نَعِيمُ جِنَانِ الخُلْدِ فَالأَمْـرُ وَاحِدُ   وَبَيْنَهُـمَا عِنْدَ التَّجـلِّي تَبَـــايُنْ
يُسَمَّى عَذَابًا مِنْ عُذُوبَةِ طَعْمِهِ   وذَلِكَ لَهُ كَالقِشْرِ والقِشْرُ صَاينْ

إن التجاوز عند الوعيد أمر ممكن، بل هو الحقيقة- في نظر ابن عربي- ما دامت الرحمة هي أصل الوجود ومآله، وتقوم فلسفة ابن عربي هذه على أن أمر الوجود والمعرفة يدور في دائرة لا نعلم بدايتها من نهايتها، فقد اختلفت التجليات لاختلاف الشرائع، «إلا تراه عز وجلّ إذا تجلى لهذه الأمة في القيامة، وفيها منافقوها، وقد اختلف نظرهم في الشريعة، فصار كل مجتهد على شرع خاص هو طريقة إلى الله، ولهذا اختلفت المذاهب (...) وتتجاوز المعضلة إطار الفرق الإسلامية إلى أهل الأديان الأخرى والى المشركين والكفار ما دام الله يتجلى في كل الصور الوجودية والاعتيادية على السواء، وهذا التجلي يؤدي إلى الحيرة، والمعرفة بالنفس هي أصل المعرفة بالله وهي ساحل لا شاطئ له،

---

(1) فصوص الحكم: ص421.

(2) المصدر نفسه: ص422.

فالمعرفة بالله أغمض، وهذا من المكر الإلهي، ولأجله ستعم الرحمة لجميع في الآخرة »[1].

وإذا كان الحق هو الوجود، والأشياء صور الوجود فارتبط الأمر ارتباط المادة بالصورة، فلا غرابة- والأمر كذلك من تعبيرات ابن عربي الشعرية، من مثل: الرب حق، والعبد حق، ونحن نعلم أن الشعر بطبيعته الفنية المقيدة يحد من قدرة الشاعر على الشرح والتفصيل بعكس النثر الذي تتيح طبيعته مرونة في تفصيل المجمل، والامتداد في التعبير عن الفكرة امتدادا أفقيا في مقابل الامتداد العمودي للشعر، وعلى هذا فإن الفهم الدقيق لشعر ابن عربي موصول بمعانيه الشروح النثرية على الفكرة نفسها- كم اقلنا سابقا- مع تحفظنا على الشكل التجريدي الذي يكتب به في كتاباته خاصة في الفتوحات والفصوص، فلا نكاد نجد فرقا بين شعره ونثره الفلسفي من ناحية الأسلوب إلا بالوزن- على أننا نجد عنده شيئا من الانفتاح على بعض الصور السمعية والبصرية في موضوع وحدة الوجود ضاربا بها المثل لتقريب المعنى المراد. يقول[2]:

والعَيْنُ واحِـــدَةٌ والحُــكْمُ مُخْتَلِفٌ فَانْظُرْ بِه مِنْكَ فِي تَلْوِيحِ إِيمَائِي

النُّـــورُ لَيْسَ لَــهُ لَوْنٌ يُمَـــيِّزُهُ وَبِالزُّجَــاجِ لَهُ الأَلْــوَانُ كَالمَــاءِ

المَاءُ لَيْـــسَ لَهُ شَكْـــلٌ يَقَــيِّدُهُ إلاَّ الوِعَـــاءَ وفِي تَقْيِــيدِهِ دَائِــي.

ونعثر على صفات الجمال الكوني في شعر ابن عربي، وتجلي الأسماء في الخلق فإن جميع المخلوقين منصات تجلي الحق فودادهم ثابت، فهم الأودّاء، وهو الودود، والأمر مستور بين الحق والخلق ولهذا أتى مع الودود الاسم الغفور، لأجل الستر، فقيل: قيس أحب ليلى، وكثير أحبَّ عزة، وابن الملوّح أحب لبني....وهؤلاء كلهم منصات تجلى

---

[1] الفتوحات المكية: 121/2.

[2] الديوان: ص218.

الحق لهم وعليها، وإن جهلوا من أحبوه بالأسماء»[1]، ويعبّر عن هذا شعر بنمط تجريدي قائلا [2]:

فَهَكَذَا الأَمْرُ إنْ عَقِلْنا فَإنْ تَكُنْ فِيهِ كُنْتَ أَنْتَا

مِنَصَّةُ الحَقِّ أنْتَ حَقاً فَأنْتَ مَا أَنْتَ حِينَ أَنْتَا

فَقَدْ مَلَكْتَ الذِّي أَرَدْنَا وَقَدْ عَلِمْتَ الذِّي عَبَدْتَا

فَلَيْسَ لَيْلَى ولَيْسَ لُبْنَى سِوَى الذِّي أنْتَ قَدْ عَلِمْتَا

إذَا كُنْتَ فِي حُبِّهِ بَصِيرًا تَشْهَدُهُ منكَ أنْتَ أنْتَا

فَمَا أَحَبَّ الُمحبَّ غَيرًا سِوَاهُ فَالكُلُّ أَنْتَ أَنْتَا

ومن ثمّ يستحيل في نفس الصوفي المحب والمحبوب واحدا، وتتطابق إرادة المحب وإرادة المحبوب: «وليس ثمة غير الحب الإلهي في الواقع، لأن الله تعالى أحب أن يعرف فتجلى في خارج ذاته حتى تحبه المخلوقات، وفي المشاهدة الصوفية تظل النفس مأخوذة بالجمال الإلهي في تجلياته في الموجودات، فتحب الله في كل شيء، كما تحب كل شيء من اجل الله، فإذا جاءت الغزليات لهند أو ليلى أو سعاد فإنما المقصود هو الله، فهو وحده الجمال الحقيقي الجدير بالحب، وقد احتجب داخل نقاب الصور الجسمانية، فما ثمّ إلاَّ الله »[3].

---

[1] الفتوحات المكية: 260/4. والمنصة: هب البوارق واللوامع وهي تجليات روحية، الموضوعة الصوفية، ص969.

[2] المصدر نفسه: 261/4.

[3] عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص411.

ثم أن ابن عربي يبني على وحدة الوجود هذه وحدة الأديان، فالكل عنده يعبدون الله الواحد المتجلي في صور المعبودات، وذلك ما يدل عليه قوله [1]:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلاً كُلَّ صَورَةٍ   فَمَرْعَى لِغِزْلانٍ وَدِيرٌ لِرُهْبَانِ

وَبَيْتٌ لِأَوْثَـانِ وَكَعْـبَةُ طَائِفٍ   وأَلْوَاحُ تَوْرَاةٍ ومُصْحَفُ قُرْآنِ.

ففي هذا الإطار يتساوى دين إبراهيم ودين أبيه آزر، وان إيمان موسى هو عين كفر فرعون، ووثنية أبي جهل هي عين توحيد محمد صلى الله عليه وسلم، فالكل ربّ: الدين ورسوله، وكل تعيّن للذات الإلهية، فهي هي، في مظهريها أو اسميها[2].

والدارس لشعر ابن عربي– خاصة في موضوع وحدة الوجود يصطدم بالتجريد والإبهام، ولعله في ذلك يحاول تجريد المعنى من الصورة الحسية الكثيفة إلى صورة ذهنية أشبه ما تكون بالمعادلات الرياضية التي يرمز إلى أطرافها بالحروف أو الأرقام، ولكنه بأسلوب التصوير والمحاكاة متنقلا بين مظاهر الكون الطبيعية بأشكالها وأنواعها المختلفة، معاينا الصور الحسية، الكثيفة واللطيفة، متفاعلا معها وجدانيا، ومتحدا بها معنويا.

ومهما يكن من أمر فإن خلاصة وحدة الوجود عند ابن عربي انه ليس في الكون موجود إلا الله، وان هذه الظواهر الكونية بما تعنيه من مخلوقات وموجودات ما هي إلا مظاهر كحقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية، « هذه الحقيقة التي تنوعت صورها ومظاهرها في هذا الكون المشاهد فهي الأول والآخر، الظاهر والباطن فهي إذن استغراق يصهر الوجود كله في بوتقة الوحدة التي تسلب الكائنات ذاتها وصفاتها وتغرقها في الوحدة »[3].

---

(1) ترجمان الأشواق: ص32.

(2) ينظر: عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص406.

(3) سارة آل سعود: نظرية الاتصال عند المتصوفة، ص55.

3- وحدة الوجود في شعر الششتري:

إن أهم الموضوعات والآراء التي تناولها متأخرو الصوفية من أرباب وحدة الوجود على اختلاف رؤاهم واستشرافاتهم وتشعب طرقهم في بلوغ الحقيقة، يمكن تصنيفها في مذهبين أو رأيين:

الأول: وهو مذهب الوحدة المرسلة: وهو مذهب أصحاب التجلي والمظاهر والأسماء والحضارات، ومؤدى هذا الرأي : «أن كل ما في الوجود صادر عن صفة الواحدية التي هي مظهر الأحادية، وهما معا صادران عن الذات الكريمة التي هي عين الوحدة لا غير»[1].

وهذا الصدور يسميه أصحاب هذا الرأي "بالتجلي" فالواحدية عندهم أول مرحلة من مراحل ظهور الذات، وهي اسم للذات المجردة من سائر الصفات والنسب والعلاقات، وبعدها الأحدية، وفيها تظهر الذات كصفة، والصفة كذات، وكل تمييز بين الصفات يتلاشى، وأهم من تمذهب بمذهب الوحدة المرسلة "محي الدين بن عربي" و"سعد الدين الفرغاني" شارح تائية ابن الفارض، وهو من أرباب العرفان الصوفي القائلين بوحدة الوجود، و" أبو العباس البوني" (ت622 هـ) وهو أستاذ ابن عربي في علم الأسماء والحروف.

أما الثاني: فهو رأي أهل الوحدة المطلقة، وهو رأي اغرب من الأول في مفهومه، وحاصل هذا الرأي هو أن الله هو الظاهر والباطن، هو الأول والآخر، فوجود الله المطلق هو أصل المنجز والمحقق والمقدر (ما هو كائن أو ما كان أو سيكون)، أما الوجود المادي المشاهد فليس شيء آخر سوى الله، أي أن الوجود واحد هو وجود الله فقط، أما

---

(1) ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، تح: محمد الكتاني، دار الثقافة، ط1، الدار البيضاء، 1970، 584/1.

سائر الموجودات الأخرى فوجودها في وجوده، ويلخص لنا ابن الخطيب هذا الرأي، حيث يؤكد أن متصوفة هذا الرأي بعد أن خاضوا فيما خاص فيه أصحاب الوحدة المرسلة رأوا أن : « الباري –جلّ وعلا– هو مجموع ما ظهر وما بطن، وانه لا شيء خلاف ذلك، وان تعدد هذه الحقيقة المطلقة والإنية الجامعة، التي هي عين كل إنية، والهوية التي هي عين كل هوية إنما وقع بالأوهام من المكان والزمان والخلاف والغيبة والظهور والألم واللذة والوجود والعدم، قالوا : وهذه إذا حققت إنما هي أوهام راجعة إلى إخبار الضمير، وليس في الخارج شيء، فإذا سقطت الأوهام صار مجموع العالم بأسره وما فيه واحدا، وذلك الواحد هو الحق، وإنما العبد مؤلف من طرفي حق وباطل، فإذا أسقطت الباطل– وهو اللازم بالأوهام لم يبق إلا الحق»[1].

ومن أشهر من اعتقد بالوحدة المطلقة هذه : الشوذي الحلوي[2]، وابن سبعين[3]، والششتري وغيرهم كثير.

وعلى الرغم من اعتقاد الرأيين بوحدة الوجود واعتمادهما على أراء حولها تكاد تكون واحدة فإنهما يختلفان من حيث إن الأولى ترى أن الوحدة بين الله والعالم مقيدة غير مطلقة، فالوحدة في الوجود والاختلاف في الذوات، أما الثانية فترى أن الوجود واحد هو وجود الله فقط أو ليس إلا الله، أما الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الله، وهذا هو مذهب شاعرنا الششتري، وهو مذهب روحاني خالص ينكر العالم الظاهر، ولا يعترف

---

(1) ابن الخطيب: روضة التعريف، 605/2.

(2) هو شيخ ابن سبعين، كان قاضيا باشبيلية، ثم رحل إلى تلمسان، ينظر: ابن مريم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية، (د. ط)، الجزائر، 1986، ص68.

(3) هو قطب الدين بن سبعين توفي عام 613 هت، عاش في المغرب واشتهر انه من اكبر صوفية الوحدة المطلقة، وهو من أستاذة الششتري، ينظر: الموسوعة الصوفية، ص 270.

بالوجود على الحقيقة إلا لله الحق ليس إلاّ، وهذا ما جعل الذين اهتموا من الأقدمين بفلسفته الصوفية يطلقون عليها " مذهب الليسية"[1].

لا شك أن مذهب الششتري الصوفي الفلسفي في الوجود يأخذ الشيء الكثير عن مذهب ابن سبعين بدرجة أولى، وعن شيخه غير المباشر ابن عربي بدرجة ثانية، ثم من غيرهما خاصة القائلين بالوحدة الوجودية، الذين تنضوي آراؤهم تحت مفهوم التوحد فهو كان يحيل إلى الكثير من آراءهم[2]، وعلى رأسها أراء ابن سبعين ويتأسس مذهب الششتري في الوجود على عدد من المفاهيم وأراء الصوفية الفلسفية المترابطة فيما بينها، فعليها يقوم نسيج فكره في الوجود، ومن تحديده لها يتحقق عنده معنى الوجود الحق. وهذه بعض المفاهيم الرئيسة في مذهبه فيما يخص الوحدة المطلقة:

إن الله في تصور الششتري هو الحقيقة العظمى، مطلق الوجود، ولكي نفهم هذا التصور الخاص عن الله لا بد أن نوضح مبدأ أساسيا للوجود في مذهب الششتري ألا وهو تمييزه بين الحقيقة والوهم أو الوجود والعدم، والوجود في نظره يجب أن لا يطلق إلا على ذات الله، بينما العدم لا وجود له بل لا وجود مع الله إلا الله، فالله هو الوجود الحقيقي، وما ليس الله هو الوجود الوهمي، وما دام الحق وجودا مطلقا فهو واحد أحد لا تعدد فيه ولا كثرة. ولذلك فإن إثبات الوجود المطلق، الله ليس إلاّ، يتطلب من المتصوف صاحب الوحدة مجهودا ليس باليسر، مجهودا يتجاوز مجهود العلماء بالله من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة من أجل أراك حقيقته، مجهودا فكريا روحيا خالصا؛ للتخلص من أوهام

---

(1) من (ليس إلا الله) وهي كلمة دالة على نفي الحال، ويقولون الليسية هي الفناء، ينظر: الموسوعة الصوفية، ص934.

(2) ينظر: قصيدته النونية في الديوان، ص72 وما بعدها.

الحس والعقل وذلك لا يتحقق إلا بنفي المشخص، الذي ليس شيئا آخر سوى مظاهر الوجود[1]. يقول [2]:

فَرَفْضُ السِّوى فَرْضٌ عَلَيْنَا لأَنَّنَا بِمِلَّةِ مَحْو الشِّرْكِ والشَّك قُدِدْنَـا

ولَكِنَّــهُ كــيْفَ السَّبِيلُ لِرَفْضِـهِ وَرَافِضُـهُ المَرْفُوضُ نَحْنُ ومَا كُنَّا

فإذا كان المطلوب هو رفض السِّوى، أي رفض الغيرية، وهو رفض واجب على معشر الموحدين الذين يؤمنون بعقيدة محو الشرك بالله، فان الشاعر يستدرك في البيت الموالي، بتساؤل توكيدي إذ كيف يتم الرفض لشيء غير موجود أصلا، «فالرافض هو نحن وما كنا شيئا، بل عدما محضا، لا كنّا من جملة السِّوى فتحصل أن الحق تعالى هو الذي فعل ذلك جميعا»[3].

إن الوجود الحق، الله، هو الباطن الذي ظهر بكل شيء، وقبل كل شيء، وبعد كل شيء، فلا ظاهر معه، ولا موجود في الحقيقة سواه، وإنما المحجوب هو الإنسان الذي لم يستطع التخلص من اعتقاد الأغيار المشخصة، والأمور الحسية عامة.

ولقد قام الششتري برسم صورة أخرى للوحدة ناسجا منها جزئيات تلتحم فيما بينها لتتحول المفردات والعبارات إلى رسوم هندسية، والمنطلق في هذا أن «الصور ليست زينة، لا معنى لها، بل هي تشكل جوهر الفن الشعري نفسه، إنها هي التي تحرر الطاقة الشعرية المختبئة في العالم »[4]. ولعل هذه الصورة ممثلة في البيت الآتي[5]:

---

(1) ينظر: ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، 212/4.

(2) الديوان: ص73.

(3) ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص82.

(4) جون كوهين: النظرية الشعرية، ص69.

(5) الديوان: ص72.

وَطَالِبُنَا مَطْلُوبُنَا مِنْ وجُودِنَا نَغِيبُ بِهِ عَنَّا[1]لَدَى الصَّعْقِ[2] إذْ عَنَّا[3].

يرسم هذا البيت الشعري صورة توحد الذات الطالبة والذات المطلوبة من خلال نزع ومحو كل علاقة لغوية تنفي هذا، إذ أردف لفظ (المطلوب) بسابقة (الطالب) مباشرة دون أية وسائط لغوية، وما اختلافهما وزنا صرفيا إلا اختلاف شكلي لغوي بحت، لان الدلالة ترفض ذلك، فلا اثنينية ولا غيرية و«لا وجود للعبد قدرة، فإذا استولى على العبد الجذب والفناء أصلا غاب عن مقام الفرق، فلا عبد أصلا، وصار الطالب عين المطلوب»[4].

ولما كان الشعر الصوفي تعبيرا عن الحضور والغياب «حضور القلب لما غاب من عيانه بصفاء اليقين »[5]، فقد جاء الشاعر بصورة الصعق لمّا بدا له، فغيبه عن وجوده العيني ليصيّره حاضرا في الوجود اليقيني، ونلتمس تركيزه على فكرة الوحدة حين قام بالتلاعب اللفظي بين (عنَّا) حرف الجر وضمير الضمير و(عنَّا)بمعنى بدى وظهر، إذ هو مصرٌّ على فكرة الجمع والوحدة ولعل الإدغام العالق بالنون في الكلمتين دليل لغوي على الإصرار والتشديد على ذات الفكرة.

ويعتبر الششتري أن الجمال الإلهي قد عمَّ الوجود بأكمله وليس محصورا في الصور الجميلة وحدها، فأحسن الموجودات أسماها في تعددها واختلافها وتفاوتها في درجاتها من الحسن كما تبدو، ليست شيئا آخر سوى تجلٍّ للجمال الإلهي، فالله عنده إذن هو ذلك

---

[1] عنَّا: حرف جرّ (عن)+ ضمير المتكلم للجمع (النون).

[2] الصعق: صعق الإنسان صعقا، فهو صَعْقٌ: غُشي عليه، وذهب عقله من صوت يسمعه، ابن منظور: لسان العرب، ج4، مادة (صعق).

[3] عنَّا: عَنَّ الشيء، يَعِنُّ، عَنَنًا وعَنْوَنًا، ظهر أمامك، ابن منظور: لسان العرب، ج4، مادة (عنن) .

[4] ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص76.

[5] الموسوعة الصوفية، 721.

الجمال المحبوب من كل ذات، والذي يعم الوجود بأكمله من نبات وجماد وبياض وسواد، وحتى الحروف والأقلام والمداد، يقول[1]:

مَحْبُوبَتِي قَدْ عَمَّ الوُجُودَ

وَفِ الحُروفِ وفِ النُّقَـطْ أفْهمِينِي قَطْ افْهَمِينِي قَطْ

وفِ النَّبَاتِ وفِ الجَمَادِ

وفِ الَبيَاضِ وفِ السَّوَادِ

وفِ القَلَـم وفِ الـمِدادِ

وليْسَ فِ هذا غَلَطْ افْهَـمِـنِي قَـطْ افْهَـمِنِي قَـطْ

فالششتري أن لا يفيد تجلي الذات الإلهي في صور ومعان دون أخرى، بل يطلق تجلي الذات الإلهية لتشمل كل الوجود، ويعتبر كل من أنكر هذه الحقيقة جاهلا جهلا تامًّا بحقيقة الوجود، لأنه لا فرق فيه بين الوجود الحق، الهوية المطلقة (الله)، وبين الوجود المضاف أو ماهية الوجود (العالم بما فيه من كائنات روحية ومادية ومن فيه من ذوات بشرية)- من هنا كان التوحيد الصحيح- من وجهة نظره الفلسفية- هو توحيد وحدة الوجود.

ويزيد الشاعر في محاولة إقناعنا بوهم الكون فيقول[2]:

ولَمْ نُلْفِ كُنْهَ الكَونِ إلاَّ تَوَهُّمًا ولَيْسَ بِشَـيْءٍ ثَابِتٍ هَكَذَا أَلْفَيْنَا

فنجده ينفي أن يكون هناك وجود حقيقي عيني، كما يتوهمه الناس، فالوجود لله وحده، وما عداه هباء وأوهام، وهنا جسّد الفكرة- وحدة الوجود- بلحاف القصر (النفي+

[1] الديوان: ص177(الشعر زجل لهجته أندلسية).

[2] المصدر نفسه: ص72.

الاستثناء) من حيث إن النفي انصرف إلى فعل (الإلفاء) . فلما كان النزاع قائما بين ما نراه من الكون ومظاهره هل هو حقيقة أم وهم ؟ فيجيب الشاعر جازما غير قابل للاستئناف.

ولعل هذه الصورة الانزياحية على المستوى الدلالي قد خلقت توترا خاصا بين الكون والوهم، الشيء الذي وسع الفجوة مرّة أخرى بين الشاعر والمتلقي، فكيف يتعين علينا رفض ونفي هذا الوجود الذي نراه ونعيشه ونلمسه ونحسه، مما جعل مسافة التوتر تحتد مما أثبت في الأخير صورة الوحدة ونفي الكثرة.

إن العقل– في رأي الششتري– هو الذي يدرك العوالم العلوية، العرش والكرسي، ويميزه على ما أدركه من طريق السمع، وإلا فلا مدرك له لهذه العوالم الغيبية، بمجرده، ويدرك أيضا البرج والكواكب والمنازل. يقول(1):

وعَرْشًا وكُرْسيًّا وبُرْجًا وكَوْكَبًا   وحَشْوًا لِجِسْمِ الكُلِّ فِي بَحْرِهِ عُمْنَا

أن هذه الأشياء مشاهدة بالبصر، «وإنما شأن العقل فيه التفصيل وتدقيق ما فيها من عجائب القدرة، وأسرار الحكمة، ويدرك أيضا الحشو الذي بينهما، وهو الفضاء الذي بين العرش والكرسي، وبين كل سماء وسماء، وبين السماء والأرض، وهو الهواء الذي نحن فيه، وهذا معنى قوله: (وحشوا لجسم الكل)»(2).

ومن هنا فإن الخلق كلهم دائمون وسابحون في بحر أسرار الذات بقوله: في بحره عمنا، وهو بحر الوحدة لأنها بحر متصل والخلق فيه كالحوت في الماء، وإن كان لا شعور لهم بذلك. والعقل – في نظر الششتري– عاجز عن الوصول إلى معرفة حقيقة ذات الله والكون على الرغم من انه (العقل): «نور يميز به بين النافع والضار، ويحجز

---

(1) الديوان: ص 75.

(2) ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص109.

صاحبه عن ارتكاب الأوزار، ونور روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية، أو قوة مهيأة لقبول العلم »[1].

فالعقل عند الصّوفية غير قادر على معرفة السّر– سرّ الوجود– وحده، « وهو عندهم سبيل العاقل في حاجته إلى الدليل، لأنه محدث، والمحدث لا يدل إلا على مثله»[2].

ولهذا نجد الششتري يقول[3]:

أَمَامَكَ هَوْلٌ فَاسْتَمِعْ لِوَصِيَّتِي عِقَالٌ مِنَ العَقْلِ الذِّي مِنْهُ قَدْ تُبْنَا

وتكاد تكون صورة العقل الممثلة في الحجاب تطفو على جميع النظريات الصوفية. «فقيل للنوري[4]: بما عرفت الله؟ فقال بالله. فقيل: فما بال العقل؟ فقال: العقل عاجز لا يدل إلا على حاجز مثله »[5].

أما ابن عربي فهو ينكر على العقل معرفته، ويرميه بالعجز كذلك عن إدراك هذه المعرفة الكشفية[6]، ولعل تبرير ذلك في نظرهم أن العقل قاصر ومحدود وضيق، مما لا يؤهله لمعرفة العظيم والمنطلق والواسع، ثم نجد الشاعر يزيد من الحدّ من قدرة العقل فيقول[7]:

---

(1) ابن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص54.

(2) عدنان حسين العوادي: الشعر الصوفي، ص220.

(3) الديوان، ص73.

(4) أحمد بن محمد النوري، يعرف بابن البغوي نسبة إلى قرية اسمها (بغشور) بخرسان وإن كان قد ولد ونشا ببغداد، وقيل اسمه النوري نسبة إلى قرية اسمها (نور)، كان من أقران الجنيد، وطريقته تشبه طريقته، توفي عام 295 ه، الموسوعة الصوفية، ص586.

(5) الموسوعة الصوفية، ص876.

(6) ينظر: ابن عربي: الفتوحات المكية، 90/2.

(7) الديوان: ص74.

فَنَحْنُ كَدُودِ القَزِّ يَحْصِرُنَا الذِّي صَنَعَنَا بِدَفْعِ الحَصْرِ سِجْنًا لَنَا مِنَّا

ومدلول ذلك أن الإنسان برز لهذا العالم على الفطرة الأصلية لا حجاب عليها، تماما مثل ما هو الحال بالنسبة لدودة القز، فهي توجد أول مرّة دون نسيج محاط بها، كذلك الأرواح الإنسانية، تبرز لهذا العالم على الفطرة الأصلية لا حجاب عليها، فإذا بلغت الروح، وكمل عقلها، نظرت إلى هذا العالم السفلي، وتاهت في شهواتها، فكلما زادت في تيهانها تراكم حجابها، فمنها من يتراكم عليها حجاب الظلمة، كظلمة المعاصي والمساوئ، وهم العوام، ومنها من يتراكم عليها حجاب الأنوار، الأشغال بالعلوم النقلية والرسمية والعقلية، فتتغلغل في تلك العلوم وترسخ فيها فيعسر انتقالها عنها، وهو أشد الحجاب[1].

أما عن جمال الصورة المقدمة في البيت السابق فهو يكمن في أن السجن يكون لنا منَّا، مثل ما هو سجن دودة القز الممثل في تلك الخيوط الحريرية التي تنسجها، أما سجننا نحن فيتمثل في مقولات العقل ونظرياته واستنباطاته التي تقوم بحصر الكون وتقييده، فيقوم بسجننا.

وإن الششتري كغيره من متصوفة وحدة الوجود، قد قال بأن الوجود المضاف، باعتباره ممكنا فاض عن الوجود الحق، الله، باعتباره واجبا[2]، وقد عبّر عن نظرية الفيض بأبسط المعاني حيث يقول[3]:

---

(1) ينظر: ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص 118.

(2) نظرية الفيض: نظرية فلسفية مثالية معقدة ترى أن العالم فاض عن الله فيض جود وكرم، وأن الوجود كله من أول إلى آخر الموجودات يكون وحدة كاملة تسير على أساس نظام متصاعد، حيث تكون المرتبة العليا منها مصورة للمرتبة الدنيا، ينظر: عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، دار القلم، ط5، بيروت، 1979، ص131.

(3) الديوان: ص206.

منْ شَرِبَ شَرَابِي يَفْـهَمُ يُسْـــرِي
الحَقُّ من صِفَاتُو كـمَـا تَـــدْرِي
هو غَايةُ المُــنَى مُعْطَى الكَمَالْ
وهُو الكَرِيمُ تَعَالَى مـــالُو مِثَــالْ
خَلَقَنِي منْ لاَ شَيْءٍ وصَـوَّرَنِــي
شَرَّفَنِي بخِطابُو وكَـــرَّمَـنِي
نـــزَّهَنـــي وقَالْ واَصِلْ تَنــَالْ
الله ذُو الجَلاَلِ وذُو الكَـمَالْ

فلفظة (لا شيء) في البيت الخامس هي (الله الفائض) بالموجودات ، فهو لا شيء من الأشياء لأنه فوق كل وصف، فالله ليس بشيء، وإنما الشيء هو الصور، أي لواحق الوجود، التي تفيض من الوجود المطلق كما تصدر أشعة الشمس عن الشمس، دون أن يلحق بمصدر النور أي تغير، ودون أن يكون لأشعة الشمس وجود مستقل دون وجود الشمس، فالوجود واحد ليس إلاّ، ومن هنا تكون لواحق الوجود، العالم بموجوداته اللامتناهية بالنسبة إلى الوجود الحق كشعاع الشمس بالنسبة إلى الشمس (1).

وهكذا فإن الله تعالى هو مبدع الأشياء ومفيض الخيرات على العالم وأن كل ما يفيض عنه غير قائم بذاته بل محتاج إلى مفيضه في إيجاده، ولهذا نجده يوجه اللوم للجاحدين للوحدة بين المبدع والمبدَع، وخاصة علماء الطبيعة الذين يفسرون علاقة الله بالطبيعة المادية والإنسانية تفسير ماديا لا روحيا، قائلا(2):

(1) ينظر: محمد العدلوسي الإدريسي: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصّوفية، ص193.
(2) الديوان: ص197-198 (الشعر موشح لهجته مغربية أقرب إلى الفصحى).

إنَّـــك يَا مُخَاصِـمْ فِي بَحرِ اللَّوْم عَايِمْ
وبَيِـنْ للطَّبيعِـــي مَا هُـــو أَوْلَـــــى
وقُلُّـــوا الانْفِعَـالْ عَـــنْ فَاعِـلْ أمْ لا
فإنْ جَاكَ بِاسْمِ منْ تَــهْــوَى فَأَهْـــلا
هَذَاكَ هُ اسْم دَايمْ قُلُّوا دَعْنِي يَا ظَالِمْ
وَهَلْ يُنْــكِرُ أحَـدٌ لِـــوُجُـــودِ فَــاعِلْ
ظَهَرَ يسرُّ الخِلاَفَ بَيْـــنَ الأوَائِـــــلْ
ومَرْقُومُ الأَرْقَامِ [1] بهِ يَشْهَدْ يَا نَـــايِمْ.

ذلك أن علاقة الله بالطبيعة ليست علاقة تمايز وانفصال وتناقض مطلق، بل هي علاقة جدلية بين فاعل ومنفعل، بين ماهية وهوية، أما الماهية، فإن الله هو عين الطبيعة الكلية وماهيتها في محايثة تامة، وان الهوية في نظر الصوفي باعتبارها نسبة وإضافة وإخبارا يكشف عنها انه لا وجود للأشياء ولا للطبيعة إلا من حيث تلي موجدها، فلا وجود مستقل للأشياء ولا للطبيعة، والقرآن يشهد بذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٩﴾﴾[2]، حيث يكون الحق المخلوق به هو الله المتجلي في كل موجود[3].

ومهما يكن من اختلاف بين الفلاسفة والصوفيين خاصة فيما يخص الوحدة الوجودية، فإنه يلتقي كل هؤلاء في أن الحقيقة الوجودية واحدة أزلية أبدية ومطلقة، لا

---

(1) مرقوم الأرقام هو القرآن عند العرفانيين، العدلوسي: الششتري وفلسفته الصوفية، ص 198.
(2) الدخان: 44/38-39.
(3) ينظر: العدلوسي: الششتري وفلسفته الصوفية، ص198.

تعدد فيها ولا تكثر، لأن التعدد والكثرة وهم تصنعه مدركاتنا الحسية البشرية، وان هذه الحقيقة الوجودية يمكن النظر إليها من زاويتين: الزاوية الأولى: هي رؤيتنا إليها من حيث سقوط الاعتبارات والنسب، والإضافات، وفي هذه الحال يمكن أن نقول عنها أنها الذات الإلهية المطلقة في تساميها وبساطتها التي لا تقبل تركيبا ولا نعتا ولا وصفا، وأما الزاوية الثانية فهي رؤيتنا إلى هذه الحقيقة الوجودية الواحدة حيث ظهور النسب والاعتبارات والإضافات، أي من حيث تعلق هذه الوحدة بالممكنات، فنقول أنّه الكون.

تلك هي نظرية القائلين بوحدة الوجود من متصوفة الأندلس ومنها نرى امتزاجا كبيرا بين الفلسفة والتصوف من جهة، ومحاولة التوفيق بين التصوف والشريعة من جهة ثانية، وتأثير الفلسفة والتصوف الإسلاميين بالفلسفة اليونانية من جهة ثالثة.

وتبقى في الأخير لفلسفة أهل المغرب والأندلس وتصوفهم إن كان في فكرة وحدة الوجود أو غيرها من المبادئ والشطحات خصوصيتها لدى هؤلاء المتصوفة الشعراء فكرا وشعرا.

خاتمة

الخاتمة:

لقد اتضح لنا أن الصوفية إضاءات وإشراقات موغلة في التدين السامي، بمعنى أنها تعال على كل القيم والمفاهيم المادية، إنها تألق روحي وثاب وتعال على مغريات الحياة وملذاتها، ورفض كل نداء قادم من العالم المادي، لذا نجد الصوفي ينأى عن الناس، ومتعهم التي تشعره بالوحشة، فيجد نفسه أكثر ألفة مع الوحدة والعزلة، فتراه يحاور الكون بالكتابة بضرب من الإشارة ليصوغ لنا تجربته الصوفية بلغة تكاد تلتبس كل اللبس في بعض الأحيان لأنه يريد كشف النقاب عن ستر وجوده، فيما يصنع حجابا آخر بينه وبين القارئ لأنه ليس بوسع كل قارئ أنه يفهم فكره وعقيدته.

من هنا كان التصوف منذ بدأ، حركة استبطانية تبحث عن الإنسان ووجوده مع أن بداياته الأولى كانت ساذجة وإسلامية تعبدية زهدية، كالإكثار من الصلاة والصوم والميل إلى التقشف في الأكل والملبس وما شابه ذلك،ثم إن الأشعار التي ترجمت لنا هذه الحقبة هي قليلة مقارنة بما وصلنا من شعراء القرون التالية: ذلك أن الإسلام قد وضع حدودا صارمة للشعراء، فقد كان حظ الشعر قليلا في هذه الفترة، ثم إن هذه المرحلة كانت انتقالية من عصر إلى عصر، تبدلت فيها الحياة العربية قاطبة، فلم يكن الاهتمام مواليا للشعر، مع ذلك نعثر على بعض هؤلاء القلة من الشعراء الذين عبروا عن تجاربهم الصوفية كرابعة العدوية والحسن البصري وأبي العتاهية، وكان الموضوع الأغلب لهذه التجارب الصوفية الشعرية الحث على الزهد في الدنيا والخوف من الآخرة والشوق للقاء الله.

إن الشعر الصوفي قد نضج وتبلورت موضوعاته، واشتد عوده في القرنين الثالث والرابع مع بروز شعراء كبار كالحلاج والشبلي وتطور فكرتي وحدة الوجود والحلول في هذه الفترة، فباتت من المواضيع الأساسية في شعر هؤلاء أين أصبح التصوف حركة فكرية منظمة ترجمها المتصوفة كتابة شعراء أو نثرا، فكان الشعر الصوفي من جانب آخر تطور

للشعر الدين الإسلامي، وتطورا للغزل العذري الهائم في الجمال الروحي، وكان قسم آخر تطور للشعر الخمري في الأدب العربي.

ومع مجيئ القرن الخامس أصبح التصوف طريقا للتأمل العقلي، وأداة لتحقيق السعادة الصوفية، بعد ما كان الخطر يهدده مع النهاية التي عرفها الحلاج، والقضايا المهمة التي أثيرت من حلول ووحدة وشطحات وزلات، في هذا الوقت ظهر الغزالي الذي كانت مهمته أن يجعل من الدين تجربة ذاتية قلبية بين المرء ونفسه بدلا من العناية بالطرائق الجدلية والكلامية. أما عن الشعراء، فقد شح بهم هذا العصر فيما يختص بالتصوف، فلقد كان حظ النثر أكبر منه، وظهرت شخصية الغزالي – كما أسلفنا– والتي كانت تمثل تحولا نوعيا لتصوف الإسلامي في القرن الخامس الهجري.

ومع قدوم القرن السادس والسابع الهجريين، تطورت القصيدة الصوفية ونضجت على مستوى الأساليب والتعبير، فضلا عما تمتعت به في هذين القرنين من سمات وملامح فنية مفارقة كما كان عليه الشعر الصوفي من قبل، ولقد تنوعت وتعددت البنى الشعرية وما قصائد ابن الفارض – خاصة تائيته الكبرى– وابن عربي وابن السوار والششتري وغيرهم إلا دليل على ذلك. ثم ان الشعر الصوفي في هذه المرحلة قد غدا يشكل خطابا استطاع أن يفيد من جميع التجارب الشعرية السابقة، بل ويؤسس خطابا شعريا متميزا ذا ملامح متميزة لتجارب فريدة موازاة مع الخطاب الفلسفي الذي شكل مرجعية معرفية للتجربة الصوفية وكان ابن العربي احد أعلامه المؤسسين. وإذا كان التصوف في المشرق مزيجا بين التعاليم الإسلام وصوفية الفرس والهند، فإن التصوف في الأندلس والمغرب – خاصة في القرنين السادس والسابع الهجريين كان مزيجا من تعاليم الإسلام من جهة والتصوف المشرقي من جهة ثانية ومن الفلسفة من ناحية ثالثة، ويرجع هذا الامتزاج من شيوع المذاهب الفلسفية والكلامية فكان امتزاج التصوف بهذه الأفكار وطرائف التفكير طبيعيا.

الخاتمة:

لقد حاول البحث الكشف عن العلاقة بين التصوف والشعر، خاصة فيما يتعلق بتجلي التجربة الصوفية في هذا النوع من الشعر، فخلصت الدراسة إلى أن التصوف والشعر شكلان من أشكال البحث عن المطلق، كل من زاويته الخاصة، ويتفق الصوفي والشاعر على أن الواقع المادي للحياة لا يغني، فتراهما يحلقان في فضاءات الروح ويستمدان منها الإلهامات والإحساس المرهف ليضعا فنا جميلا ورؤى حدسية تطل على الغيب وكان الخيال للاثنين معنيا قويا في تزويدهما بمعارف نوعية يعجز العقل وحده عن تمثيلها وإدراكها، ولقد عانى كل منهما من ضيق أفق اللغة وعدم قدرتها على الاستيعاب الكامل للتجربة.

ولكن ومع كل هذا فإن الشعر الصوفي لم يكن فنانا مقصودا لذاته عند الصوفية فالغاية من وراءه شيء أخر غير اللذة الفنية الخالصة، قد تكون غاية أخلاقية أو دينية أو فلسفية، أوكل أولئك جميعا، وهذا ما خلصنا إليه من وراء دراسة شعر كل من ابن عربي و الششتري.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

❖ القرآن الكريم برواية ورش عن نافع .

أولا: الدواوين الشعرية:

1- **التلمساني (عفيف الدين):** الديوان ، تح العربي دحو، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993.

2- **الحلاج: الديوان:** تحقيق كامل مصطفى الشيبي، مكتبة النهضة، بيروت ، لبنان، 1973.

3- **الشبلي:** الديوان، جمع وتحقيق محمد مصطفى الشنبي، بغداد، 1967.

4- **الششتري:** الديوان، تح علي سامي النشار، دار المعارف، الإسكندرية، ط$_1$، 1960.

5- **الطرماح: الديوان: تحقيق:** عزة حسين، دمشق ، 1986.

6- **ابن عربي:** الديوان: شرح أحمد حسن، دار الكتب العلمية، لبنان، ط$_2$، 2002.

7- : ذخائر الاعلاق، شرح ترجمان الأشواق، علق عليه ووضع حواسيه عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، ط $_2$، بيروت، لبنان، 2006.

8- **ابن الفارض:** الديوان ، شرح محمد البوريني وعبد الغني النابلسي، ضبط وتصحيح محمد عبد الكريم النيمري منشورات دار الكتب العلمية ط$_1$ ، لبنان ، 2003.

ثانيا : المصادر:

9- **أحمد زروق:** قواعد التصوف: تقديم وتحقيق: عبد المجيد خيالي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط$_3$، بيروت ، 2007 .

10- **الأصبهاني (عماد الدين):** حلية الأولياء، مصر، 1932.

11- **الأصفهاني (أبو الفرج):** الأغاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1994.

12- **الأنصاري:** منازل السائرين: معهد الآداب الشرقية، بيروت، (د ت).

13- **ابن تيمية:** مجموعة الفتاوى، أخرج أحاديثها عامر الجزار وأنور الباز ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1 1997.

14- **ابن الجوزي:** تلبيس إبليس، تح محمد بن الحسين ومسعد عبد الحميد السعدي، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، 2002.

15- **حاجي خليفة:** كشف الظنون، إعداد: أحمد شمس الدين دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1994.

16- **الحلاج:** الطواسين منشورات الجمل، ط1، 2007.

17- **الحنبلي:** شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: عبد القادر الارناؤوط ومحمد اللارناؤوط، دار ابن كثير، ط1، 1986.

18- **ابن الخطيب:** الإحاطة في أخبار غرناطة تح: محمد عبد الله عنان نشر مكتبة الخانجي، ط1، وطبع الشركة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة.

19- : روضة التعريف بالحب الشريف، تح: محمد الكتاني، دار الثقافة، ط1، الدار البيضاء، 1970.

20- **ابن خلدون:** المقدمة، شرح وتحقيق وتقديم، محمد الاسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005.

21- **الذهبي:** سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الارناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، لبنان، 1996.

22- **السلمي** :طبقات الصوفية، منشورات دار الكتب العلمية ، لبنان ، 1988.

23- **الشعراني:** الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، ضبط وتصحيح خليل المنصور، دار الكتب العلمية ، ط$_1$، لبنان 1997 .

24- **الطوسي: اللمع، تحقيق:** عبد الحليم محمود وعبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960.

25- **ابن عجيبة:** اللطائف الإيمانية الملكوتية والحقائق الاحسانية الجبروتية (شرح نونية الششتري)، ضبط وتصحيح: عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي دار الكتب العلمية، ط$_1$، لبنان، 2006.

26- : معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تح: عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ط$_1$، 2004.

27- : إيقاظ الهمم في شرح الحكم للعارف بالله ابن عطاء السكندري، ضبط وتصحيح: عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت (د،ت).

28- **ابن عربي:** فصوص الحكم، علق عليه: أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، لبنان، (د.ت).

29- :الفتوحات المكية: تح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية لبنان(د، ت).

30- **الغبريني:** عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء من المائة السابعة ببيجاية، تح، رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

31- **الغزالي:** إحياء العلوم الدين، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 2002.

32- : المنقذ من الضلال، دمشق، 1353هـ .

33- : كيمياء السعادة، مصر، 1343.

34- **القاشاني:** لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، ضبط وتصحيح عصام الدرقاني، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 2004 .

35- **القشيري:** الرسالة في علم التصوف، مكتبة صبيح الإسكندرية، 2003.

36- **الكتبي:** فوات الوفيات.تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1993.

37- **ابن كثير:** البداية والنهاية: خرج أحاديثه، محمد بيومي وعبد الله المنشاوي، محمد رضوان مهنا، مكتبة الإيمان، مصر(د.ت).

38- **الكلاباذي:** التعرف لمذهب أهل التصوف، مصر، 1960.

39- **ابن مريم:** البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية، (د. ط)، الجزائر، 1986.

40- **المقري:** أزهار الرياض في أخبار عياض، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي.

41- : نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح إحساس عباس، دار صادر بيروت، 1988.

42-**المناوي**: الكواكب الدرية من تراجم السادة الصوفيّة. تح: عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الازهرية للتراث، ط1، 2004.

43- **النفري**: المواقف والمخاطبات، تح ارترجفري، مطبعة دار الكتب المصرية، 1934.

ثالثا: المراجع

44- **أدونيس**: زمن الشعر ، دار الساقي، ط6، بيروت، 2005.

45- : الثابت والمتحول بحث في الإبداع والابتداع عند العرب (صدمة الحداثة)، دار الفكر ، ط5، 1986.

46- **إسحاق محمد رباح**: دراسات في التاريخ الفكر العربي ، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع ، ط$_1$، عمان الأردن، 2009.

47- **أماني سليمان داوود**: الأسلوبية والصوفية: (دراسة في شعر الحلاج) دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط$_1$، الأردن، 2002.

48- **أمين يوسف عودة**: تأويل الشعر عند الصوفية عالم الكتب الحديث، الأردن، 2007.

49- **رجاء عيد**: لغة الشعر ، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2003.

50- **زكي مبارك:** التصوف في الأدب والأخلاق، منشورات المكتبة العصرية للطباعة والنشر، لبنان (د. ت).

51- **سارة آل سعود:** نظرية الاتصال عند الصوفية، دار المنارة للنشر والتوزيع، ط$_1$، القاهرة، (د. ت).

52- **سالم عبد الرزاق سليمان المصري:** شعر التصوف في الأندلس، دار المعارف الجامعية، مصر،2007.

53- **السعيد بوسقطة:** الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر، منشورات بونة للبحوث والدراسات، ط$_2$ ، الجزائر، 2008.

54- **سليمان العطار:** الخيال والشعر في تصوف الأندلس، دار المعارف، ط$_1$، مصر، 1981.

55- **شكري فيصل:** أبو العتاهية، (أشعاره وأخباره)، دمشق، 1965.

56- **شوقي ضيف:** تاريخ الأدب العربي (العصر العباسي الثاني)، دار المعارف، ط2 ، مصر، 1975.

57- **الطاهر توات:** ابن خميس (شعره ونثره) ،ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991.

58- **عاطف جودة نصر:** الرمز الشعري عند الصوفية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهر، 1998.

59- **عاطف جودة نصر:** شعر ابن الفارض، دار الأندلس، ط$_1$، لبنان، 1982.

60- **عباس يوسف الحداد:** الأنا في الشعر الصوفي ، ابن الفارض أنموذجا، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط$_2$، سورية ، 2009.

61- **عباس يوسف الحداد:** العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط$_2$، سوريا، 2009.

62- **عبد الحق الكتاني:** شرح تائية ابن الفارض في الحب الإلهي، دار الكتب العلمية، ط$_1$، لبنان، 2006.

63- عبد الرحمن السعدي: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تح: عبد الرحمن اللويحق، دار الغد الجديد، ط1، مصر، 2005.

64- **عبد الرحمن بدوي:** شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات الكويت، ط$_3$، 1978.

65- **عبد الرحمن بدوي:** شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، مصر، 1962.

66- **عبد المنعم الحفني:** الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي للطباعة والنشر، ط$_1$، القاهرة،2003.

67- **عبد المنعم قنديل:** رابعة العدوية ، عذراء البصرة البتول، شركة شهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، 1987.

68- **عدنان حسين العوادي:** الشعر الصوفي، دار الشؤون الثقافية العامة، (د.ت).

69- **أبو العلا عفيفي:** الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب ، بيروت، (د. ت).

70- **عمر فروخ:** التصوف في الإسلام ، دار الكتاب العربي، بيروت ، 1981.

71- **عمر موسى باشا:** العفيف التلمساني شاعر الوحدة المطلقة، منشورات اتحاد الكتب العرب، دمشق، 1982.

72- **قمر كيلاني:** في التصوف الإسلامي: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت ، 1962.

73- **كامل مصطفى الشيبي:** الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، ط2، مصر ،(د.ت) .

74- **محمد زايد:** أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، عالم الكتب الحديث، ط 1، عمان 2010.

75- **محمد الراشد:** مسارات وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، صفحات للدراسات والنشر، ط2، سوريا ، 2009.

76- **محمد العدلوسي الإدريسي:** أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، دار الثقافة ، ط1، الدار البيضاء ، 2005.

77- محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1974.

78- **محمد خلف الله:** دراسات في الأدب الإسلامي، مصر.

79- **محمد عبد المنعم خفاجي:** الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، مصر، (د، ت).

80- **محمد على كندي:** في لغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديد المتحدة ، ط$_1$، لبنان، 2010.

81- **محمد علي سلامة:** تأويل الشعر عند محي الدين بن عربي، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2013.

82-**محمد غنيمي هلال:** النقد الأدبي الحديث، نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، 2004.

83- **محمد مصطفى حلمي:** الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة العصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.

84- **مصطفى ناصف:** الصورة الأدبية، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط$_2$، بيروت، 1981.

85- **منصف عبد الحق:** الكتابة والتجربة الصوفية، منشورات عكاظ، الرباط، 1988،

86- **ناجي حسين جودة:** المعرفة الصوفية (دراسة فلسفية)، دار الجيل، بيروت، (د ت) .

87- **نصر حامد أبو زيد:** إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط$_2$، بيروت، 1992.

88- : هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط$_3$، الدار البيضاء، المغرب، 2006.

89- **نور الدين السد:** الشعرية العربية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1995.

90- **نور الهدى الكتاني:** الأدب الصوفي في المغرب العربي والأندلس في العهد الموحدي، دار الكتب العلمية، ط $_1$، بيروت، 2008.

91- **هيفرو محمد على ديركي:** جمالية الرمز الصوفي، دراسات التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط$_1$، دمشق، 2009.

92- : مختصر إصطلاحات الصوفية، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 2008.

93- **أبو الوفا التفتاري:** ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، ط1، لبنان ، 1973.

94- **وفيق سليطين:** الزمن الأبدي (الشعر الصوفي) ، دار المركز الثقافي للطباعة والنشر والتوزيع، ط$_1$، دمشق، 2007.

95- **يحي شامي:** محي الدين بن عربي، إمام المتصوفة، دار الفكر العربي، ط1، بيروت، 2002.

ثانيا: المراجع الأجنبية والمترجمة:

96- **stephen sepender:** the making of a poem , london, 1955.

97- **جون كوهين:** بناء لغة الشعر اللغة العليا، تر، أحمد درويش، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة ، 2000.

98- **رينولد ألن نيكلسون:** في التصوف الإسلامي وتاريخيه تر: نور الدين شربيه، مكتبة الخانجني، مصر، 1951.

99- **ماسينيوس وكراواس:** أخبار الحلاج، منشورات الجمل، ألمانيا، 1999.

ثالثا: المجلات والدوريات:

100-سلسلة عالم المعرفة/ عدد 280، الكويت، 2002.

101-مجلة عود الند، عدد 69 موقع :

www. ondnad.net / sipip.phop/.article350

102-مجلة الأقلام ، عدد 08 ، وزارة الثقافة والإعلام ، بغداد، 1989.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

ملخص:

يحاول البحث دراسة التجربة الصوفية في شعر القرنين السادس والسابع الهجريين وبالضبط عند "ابن عربي" و"الششتري"، الشاعرين الفلسفيين الصوفيين، قصد الكشف عن امتداد التجربة الصوفية في الشعر عندهما وتجلياتها فيه، مما استدعى متابعة تطور الشعر الصوفي في القرنيين المذكورين، وأهم خصائصهما وأبرز أعمالهما، من شعراء صوفيين وتركز الدراسة على أهم ما وقفت عليه التجربة الصوفية من حديث عن النفس والحب الإلهي والرمز ووحدة الوجود عند ابن عربي و الششتري تحديدا.

Résumé :

Cette recherche vise à étudier l'expérience du sophisme dans la poésie du sixième et septième Hégirienne, particulièrement chez IBN ARABI et CHACHETERI Deux poètes philosophes sophistes en vue de découvrir la longétivité de l'expérience sophiste dans lenes poésies chez les deux personnes de ce fait. Le suivi de l'évolution de la poésie sophiste dans les deux siècles déjà cités et ses principales caractéristiques comme l'amour de dieu.